ESSENCE OF FAITH ACCORDING TO MARTIN LUTHER

لودفيغ فويرباخ

جوهر الإيمان بحسب مارتن لوثر

ترجمة

جورج برشين

تقديم وتعليق وتدقيق

الدكتور نبيل فياض





جـوهـر الإيـمـان
بـحـسـب مـارتـن لـوثـر



جوهر الإيمان
بحسب مارتن لوثر

The Essence of Faith
According to Martin Luther

تأليف لودفيغ فويرباخ

ترجمة: د. نبيل فياض

مساعدة أ. جورج برشين

الطبعة الأولى، لبنان/ كندا، 2017

First Edition, Lebanon/Canada, 2017



لبنان - بيروت / الحمرا

تلفون: 751055 1 961+ / 541980 1 961+

daralrafidain@yahoo.com

info@daralrafidain.com

www.daralrafidain.com



56 Laurel Cres. London, Ontario, Canada

Tel: +2266783972

N6H 4W7

opuspublishers@hotmail.com

ISBN: 978 - 1 - 988295- 98- 5

ESSENCE OF FAITH ACCORDING TO MARTIN LUTHER

لودفيغ فويرباخ

جوهر الإيمان

بحسب مارتن لوثر

ترجمه عن الألمانية والإنكليزية

د. نبيل فياض

مساعدة أ. جورج برشين



www.daralrafidain.com



الثقافة ومعضلة ترجمة فويرباخ

رغم كلّ ما قيل من مدح بحقّ جورج إليوت التي ترجمت عمل فويرباخ التحفة «جوهر المسيحية»، فقد وجدت شخصيّاً فيه كثيراً من الأخطاء مقارنة بالنص الألماني، رغم الاعتراف الواضح بأنّ جورج إليوت تمتلك ناصية اللغة الإنكليزية، وقد ترجمت نص فويرباخ بلغة رائعة. وربما تكون النسخة التي حصلت عليها سيئة طباعيّاً أو إخراجياً. وهذا لا يحجب شمس حقيقة أن نص إليوت مليء بالهنات مقارنة مع نص فويرباخ الألماني.

أما في حالة مبادئ لفلسفة المستقبل، عمل فويرباخ الهام، فترجمة مانفرد فوغل، رغم أنها مقروءة تماماً، إلا أنها تحتوي ترجمات خاطئة على نحو خطير. وإذا ما أخذنا مثالاً على ذلك يمكننا القول: من خلال فقدانه التبصّر في السياق المعادي للمذهب المثالي لفلسفة فويرباخ وبالالتزام الحرفي بالتعبير الألماني (sich entleiben)، يقدّم فوغل الترجمة التالية: «تماماً كما أنه حين ينتحر إنسان فإنه ينفي الجسد، هذا الحد العقلاني للذاتوية، كذلك فإنه حين ينزلق في عرف خيالي ومتعال فإنه يربط ذاته بمظاهر إلهية وشبحية متجسدة؛ أي، إنه ينفي عرف

الفارق بين المخيّلة والإدراك». ففويرباخ يشير إلى الاحتقار الأفلاطوني-المحدث للجسد والحواس الذي يفرض على الحكيم الأفلاطوني-المُحْدَث الأمر بأن يفصل ذاته عن الجسد وينظر إلى كل المادية على أنها سلبيّة. إن تعبير sich entleiben الألماني لا يمتلك هنا معنى «ينتحر»، بل «يخلي الذات من الجسدية-المادية». إن الترجمة الأكثر ملاءمة لا بد أن تكون على النحو التالي: «فقط من خلال إخلائه لذاته من الجسديّة-الماديّة أو بنفيه لجسده - الحد العقلاني للذاتوية - ينزلق المرء في عرف خيالي ومتعال، محيطاً ذاته بظهورات مجسّدة للأرواح، الآلهة، أي، إنه يلغي عمليّاً التمايز بين المخيلة والإدراك الحسّي.

أعود هنا إلى عمل فويرباخ الجميل، الضئيل - حجماً - جوهر الإيمان بحسب لوثر. فالمعاناة في ترجمة هذا العمل الرائع، بدءاً بالعنوان، كانت بذاتها قصّة. إن العنوان الإنكليزي للعمل هو The Essence of Faith According to Luther ، وترجمته إلى العربيّة حرفيّاً، جوهر الإيمان بحسب لوثر. بالمقابل، فإن العنوان الألماني الأصلي هو Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers :ein Beitrag zum «Wesen des Christenthums»؛ والترجمة المقترحة الأقرب إلى المعنى هي: جوهر العقيدة بالمعنى اللوثري: ملحق لجوهر المسيحية.

إن المشكلة الأكثر تعقيداً هنا هي ترجمة Glauben من العنوان الألماني.

Glaube كاسم يمكن أن تعني: إيمان، معتقد ديني، ثقة. كذلك يمكن أن تعني: «رأي»؛ ثقة، تخمين، عقيدة، إقناع.

عبارة Ich glaube تعنيك: أنا أظن، أنا أعتقد، أنا أؤمن.

- allgemeiner Glaube {m} تعني: اعتقاد متوارث؛ angenommener Glaube {m} تعني: اعتقاد متبن؛
- blinder Glaube {m} تعني: اعتقاد أعمى.
- christlicher Glaube {m} تعني: الديانة المسيحية أو الإيمان المسيحي.
- einfältiger Glaube {m} تعني: اعتقاد ساذج.
- falscher Glaube {m} تعني: اعتقاد خاطئ.
- fester Glaube {m} تعني: اعتقاد راسخ؛ اعتقاد قوي؛ اعتقاد مُتمسّك به بقوة.
- gefestigter Glaube {m} تعني: إيمان مطمئن.
- إذن، Glaube {m} التي يتبعها حرف الجر an تعني الإيمان بـ أو الاعتقاد بـ. وهكذا فإن guter Glaube {m} تعني الإيمان الخيّر و{m} rechter Glaube

تعني الإيمان الحقيقي مقابل schlechter Glaube {m} أو الإيمان السيىء. uneingeschränkter Glaube {m} تعني الإيمان بلا حـدود؛ أما unerschütterlicher Glaube {m} فتعني الإيمان الراسخ إيمان لا يهزّه شيء. vceiteter Glaube {m}فتعني: اعتقاد شائع؛ أما öffentlicher Glaube {m} فتعني: اعتماد عام.

- جملة Ich glaube ja. تعني كما أشرنا أنا أفكر كذلك؛ وجملة Ich glaube nicht. فتعني لا أصدّق أو لا أظن ذلك. جملة Ich glaube، nein. لا أعتقد بذلك. أما ich persönlich glaube ... فتعني لأي شيء يستأهل ذلك.
- عبارة der katholische Glaube {m} تعني الديانة الكاثوليكية.
- عبارة das glaube ich gern تعني أجرؤ على القول [مؤكّداً]؛ أما I dare say [confirming] فتعني أعتقد بذلك تماماً أو أستطيع أن أصدّقه بالفعل.
- جملة Das glaube ich nicht. تعني لا أعتقد ذلك؛ أما Das glaube ich weniger.فتعني كالمصطلح السابق تماماً.
- جملة Ich glaube fast، dass ... تعني أعتقد على الأرجح، أنّ .

- تعني أصدّق Das glaube ich erst، wenn ich es sehe. الأمر حين أراه. Das glaube ich Ihnen / dir / euch. تعني أنا أصدقك.
- Ich glaube an Amerika. Ich bin in Amerika reich geworden. تعني أؤمن بأميركا. أميركا صنعت ثروتي.
- عبارة Ich glaube، das tut er. تعني أخمّن أنه يفعل.
- Ich glaube، mich zu erinnern. تعني يبدو أني أتذكّر.
- Sein christlicher Glaube hinderte ihn nicht daran، das zu tun. تعني مسيحيته لم تمنعه عن فعل ذلك.
- Glaube der Lügeتعني تصديق الكذبة.

من هنا، فقد كانت مسألة ترجمة جملة The Essence of Faith According to Luther، بالألمانية Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers: ein Beitrag zum «Wesen des Christenthums» أمراً في غاية الصعوبة لأن العنوان الإنكليزي غير دقيق، مع أننا تبنيناه بالكامل في سياق النص. «إيمان» الـواردة في العنوان الإنكليزي ليست دقيقة. الإيمان مسألة معنوية ليست مقيدة بدين بعينه؛ في حين إن «اعتقاد» الواردة في النص الألماني تعني «الاعتقاد الديني» لأن التكملة هي «ملحق لجوهر المسيحية». بالمقابل، فاللوثرية، شئنا أم أبينا، دين؛ اللوثريّة، كما قلنا، أحد أشكال الدين وليس الإيمان، التي هي

متمايزة عن الأشكال الأخرى للديانة المسيحية. وهكذا، يمكن أن نقول: الاعتقاد الديني؛ القناعة الدينية؛ أو الدين عموماً.

من هنا، فقد اخترنا أن يكون عنوان العمل جوهر الإيمان بحسب لوثر دون التكملة الألمانية، وأن تكون الترجمة للعبارة الإنكليزية هي السائدة بالمطلق ضمن سياق النص.

في النهاية نحن منفتحون على آراء الجميع وعلى رأسهم الناشرون الأصدقاء، بهدف أوحد هو إغناء النص إلى الحد الأقصى، وإظهار أننا - كناطقين بالعربية - لا نقل فهماً لفويرباخ عن نظرائنا الناطقين بالألمانية.

مقدّمة النسخة العربية

إعداد: د. نبيل فيّاض

هل يبدو ترفاً معرفيّاً تقديم باحث وفيلسوف بارز بحجم فويرباخ باللغة العربيّة في هذا الزمان، في حين انتهت الفلسفة من الشرق وانطفأت جذوة البحث في مستنقع الدين الآسن؟ هل من العقلانية تقديم أعمال أحد رموز العقلانية عالمياً في حين يجتاح العالم الناطق بالعربيّة «وباء» عداء العقلانيّة والهروب من «جحيم» الوعي الحقيقي إلى جنّة «الغريزة» الماورائيّة؟ هل يبدو تهوّراً الترويج لفيلسوف إلحادي غربي في حين يشتعل الشرق بنيران التطرّف الطائفي-المذهبي-الديني بالمعنى الأسوأ للكلمة؟ لا! فاعتقادنا صارم أنّ هذا الإعصار من اللاعقلانية الذي يجتاح الشرق الأوسط الناطق بالعربيّة اليوم، سيحطّم كلّ مراسي سفن الميتافيزيقيا لصالح ماديّة سيُجبرنا الإفلاس القادم لا محالة على اللجوء إليها هرباً من ويلات عالم آخر يحكمنا بجلاديه الذين يؤمنون به هرباً من فشل أوصلنا إليه

بدوره إخراج اللاهوتيين لنا من عالم الطبيعة الحقيقي إلى عالم ما فوق الطبيعة الوهمي.

في مقدمتنا غير القصيرة هذه عن الفيلسوف لودفيغ فويرباخ، سوف نشير إلى مسألة هامة في نقده للدين والإيمان: الحسم الثقافي! ففي حين كانت ألمانيا تموج وقتها «بنوّ» عواصف سياسيّة تحاول تغيير الواقع المجتمعي في «أمة المفكّرين» - كما أسماها نيتشه - جذريّاً باتجاه الإصلاح والعصرنة، اختار وحيد بروكبرغ، كما يسمّى فويرباخ، أن يعمل بهدوء على حسم الأمر معرفيّاً. - وهذا أحد أهم أسباب مشروعنا الذي نتمنى له أن يكتمل، والذي يتجلّى في نقل أعمال هذا المفكّر الكبير إلى العربية.

إذا كان نيتشه قد ركّز في أعماله الإلحاديّة على مقولة الفرق بين «أمر حقيقي» و«أنا أعتقد أنّ الأمر حقيقي»؛ فإن فويرباخ في إلحاديته الأكثر عقلانية من السابق انشغل بمسألة السبب المنطقي الذي يفسّر عدم تدين الحيوان وتدين الإنسان، رغم أن الاثنين على حد سواء لا يختلفان أحدهما عن الآخر على نحو جوهري بيولوجياً. ورغم تخلّف الواقع المعرفي-العلمي الألماني في تلك الآونة، مقارنة بالغرب اليوم، فقد استطاع فويرباخ، ببصيرة ثاقبة، أن يلحظ أن التمايز الأساسي بين عالم الإنسان وعالم الحيوان هو أنّ الأول يختص بأن المخيّلة

عنده تختلف عن تلك التي عند الحيوان. وفي حين يعتبر نيتشه أن تطوّر المَلَكة العقلية عند الإنسان ليست بالأمر الإيجابي، مقابل الغرائز الثاقبة عند الحيوان، فإن فويرباخ يقف فقط عند حدود قدرة المخيلة البشرية على إقامة «ديالوغ» داخلي، يمكن اعتباره أساس كل التطوّر المعرفي البشري. الأنا الإنسانية يمكن أن تكون أنا وأنت داخلياً في آن - وهو ما لا يقدر عليه الحيوان، وفق حدود معرفتنا.

قد يتساءل بعضهم بحق، لماذا التركيز على الإلحاد الفويرباخي، إذا كان المقصود منه فتح كوة صغيرة في الترسانة اللاهوتية التي تحمل اسم الشرق الأوسط الناطق بالعربيّة، الذي هو ذو غالبية إسلاميّة ساحقة، في حين ركّز فويرباخ في نقده على المسيحية عموماً، وعلى البروتستانتية بشكل خاص؟ أولاً، إنّ الحقيقة التي لا يمكن إنكارها هي أنّ المسيحية أرقى أشكال المعرفة الدينية-الماورائية، والتي استطاعت التأقلم، بسبب طبيعتها التعددية لمفهوم الإله إلى تزاحم التيارات فيها منذ البداية الأولى، مع آخر معطيات العلم - مثلاً، لاهوت الصيرورة المستمد من وايتهد - وإلى التملّص الذكي من تناقضات بين العلم والدين - هل نذكّر بالعلّامة اليسوعي تيار دو شاردان؟ - عبر القفز الدائم باتجاه المستقبل غير المقفل؛ مع ذلك، عرفت المسيحية بشكلها اللوثري أزمة وجودية مع الفكر الفويرباخي،

وهو ما اضطر كثيرين إلى الردّ على فيلسوفنا الكبير؛ فإذا كانت المسيحية ترنحت تحت معاول فويرباخ وهي الديانة القوية المتعايشة - بسبب تمركزها في الغرب - مع أحدث معطيات العلم والمعرفة، فما بالك بالأديان الجامدة التي تُؤسر ذاتياً في عوالم ماضوية لا تستطيع مغادرة سلاسلها الثقيلة؟ ثانياً، رغم أن فويرباخ استهدف بمعاول تدميره الإله المسيحي على وجه الخصوص، إلا أنّ الإله هو الإله، وحيثما يتم التركيز على مفهوم إله في أي من الأديان التي تقوم بناها الماورائية على فكرة الإله، فإنّ ذلك التركيز التدميري لا بدّ أن يستهدف المفاهيم الأخرى للإله، مهما بدت متناقضة. صحيح أن النقدية الفويرباخية تمحورت حول مسألة «التجسّد»، فإله يصبح إنساناً [«وصار إنساناً»] يعني أن الإنسان يصبح إلهاً، برأي فويرباخ. جوهر المسيحية أنها نقلت الإله من فكرة مجرّدة من بنات خيال العقل الصرف، إلى حقيقة محسوسة في قضيّة التجسّد. من هنا، فعِلّتا الإله، كما يخبرنا فويرباخ، هما المخيّلة والحسية.

من المؤكّد أن فعل الإلحاد في ترسانة لاهوتية مثل الشرق الأدنى الإسلامي هو أمر في غاية الصعوبة: بعكس الإيمان. فعل الإلحاد فعل عقلاني، فعل الإغراق في العقلانية، في حين إن الإيمان ليس غير انغماس مطمئن في عادة غرائزية راسخة. الإلحاد بحاجة إلى أمور كثيرة، أهمها التخارج من الذات،

الثقافة العقلانية العميقة-الكثيفة، إعادة قراءة المألوف الغرائزي بلغة العقل النقدي. في الترسانة اللاهوتية التي يسمونها الشرق الأوسط الإسلامي صورة الإله تطارد واحدنا منذ أن يفتح عينيه للمرة الأولى حتى يغلقهما الإغلاق الأخير. - وليس ثمة ما هو أصعب من أن ترفض الوجود الحقيقي لصورة صارت جزءاً من كيانك البشري اللاواعي.

النقلة الفويرباخية في الفلسفة الألمانية:

لعدة سنوات في منتصف القرن التاسع عشر لعب لودفيغ فويرباخ (1804 – 1872م) دوراً هامّاً في تاريخ الفلسفة الألمانية ما بعد الهيغلية، تجسّد في الانتقال من المذهب المثالي idealism إلى أشكال مختلفة من المذهب الطبيعي naturalism، المذهب المادي materialism والمذهب الوضعي positivism، وهو التطوّر الأبرز في هذه المرحلة. إنه يُذكر اليوم من قبل غير المختصين في تاريخ الفكر الديني في القرن التاسع عشر، وهذا مردّه بشكل رئيس أنه كان هدفاً لنقد كارل ماركس في عمله الشهير: مقالات حول فويرباخ Theses on Feuerbach، الذي كُتب أصلاً عام 1845م ونُشر بعد موته على يد فريدريش إنغلز كملحق لكتابه: لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية (Ludwig Feuerbach and the End of Classical German

Philosophy 1888). ومع أنه لم يكن قط دون معجبين، الذين كانوا يتضمنون مروجين بارزين كثر للمادية العلمية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فإن تأثير فويرباخ العام انهار بسرعة بعد الثورة الفاشلة عامي 1848/1849م (بنسبة معاكسة تقريباً لشعبيّة شوبنهاور المتصاعدة). عاد الاهتمام الفلسفي المتجدّد به في منتصف القرن العشرين والذي يمكن أن يعزى على نحو كبير إلى نشر مخطوطات ماركس الفلسفية الأولى، بدءاً من نهاية عشرينيات القرن العشرين، بما فيها الأيديولوجيا الألمانية The German Ideology، الذي كشف عن مدى تأثير فويرباخ على ماركس وإنغلز خلال الحقبة التي تأوّجت بتأليف ذلك العمل التاريخي (1845–46).

بمعزل عن هذا التأثير، وكذلك الاهتمام المتواصل بأعماله كمنظّر للدين، فإن أهمية فويرباخ في تاريخ الفلسفة الحديثة إنما مردّها أيضاً حقيقة أنّ نشر عمله: جوهر المسيحية The Essence of Christianity عام 1841م يمكن النظر إليه، كما اعتبر إنغلز، على أنّه يميّز رمزياً نهاية حقبة الفلسفة الكلاسيكية الألمانية التي كانت قد بدأت قبل ذلك بنحو ستين عاماً مع ظهور عمل كانط: نقد العقل الصافي Critique of Pure Reason – مع أنّ بعضهم يمكن أن يرغب بطرح أسئلة حول الافتراض المتضمن بهذه الطريقة لترتيب الأمور بأنّ الفلسفة الألمانية

تأوجت في المنظومة الهيغيلية التي اعتقد إنغلز أنّ فويرباخ أطاح بها. على أية حال، فإنّ سيرة حياة فويرباخ والمنحنى البياني لتفكيره متداخلان بقوة مع التطوّرات السياسيّة والفكريّة في الحقبة التي يشير إليها المؤرخون باسم الـــVormärz[1]، التي تمتدّ من العام 1830 إلى العام 1848م. وعلى الرغم من أنّه ظل غير قادر على تحقيق «فلسفة المستقبل»، فإن «المبادئ» المصاغة بلغة الحِكَم التي حاول وضعها عام 1844م، تركيزه في مقالاته الأخيرة على الوجود الجسدي، والحواس، والتناهي، والذاتوية-الداخليّة، والمحرّض السيكولوجي، التي تمّ إدخالها في تاريخ المواضيع الفكرية الحديثة إنما قد تمّ تطويرها من قبل ماركس، فرويد، نيتشه، مارتن بوبر، كارل لوفيت، موريس ميرلو-بونتي، والفرد شميت، إضافة إلى كثيرين غيرهم.

كان للودفيغ فيويرباخ أثر هائل على دراسة الدين. ومن مذهبه الاختزالي ما بعد الهيغيليّ، إلى إنسانيته المثاليّة، ألقى فويرباخ الضوء على المعضلات الإبستمولوجية التي تواجه اللاهوت.

لقد اجتاح عصر التنوير بشكل جارف العالم الأكاديمي

(1) معناها، ما قبل آذار. وهي حقبة من التاريخ الألماني سبقت ثورة آذار الألمانية عام 1848م في ولايات الاتحاد الألماني. بالمقابل، فثورات العامين 1848 - 1849م، دعيت مرحلتها الأولى بثورة آذار.

الأوروبـي بمثاليته ودوغمائيته الهامتين؛ فقد أظهر كانط أن العقل يقود المرء إلى الميتافيزيقيا؛ وأسس فيشته لمعرفة حقيقية بالعلم والحريّة البشريّة؛ أما هيغيل فقد بنى فلسفة تاريخ تقوم على تحقيق آني لروح العالم المطلقة، أو Zeitgeist. لقد بدا كما لو أنّ الفلسفة استعادت العصر الذهبي لليونان، متحداً مع تقدّم علم بيكون، وذلك من أجل خلق منظور عالمي مثالي للرقي، والفهم، والإبداع. وكان هذا البرنامج الجديد والمقبول قادراً إلى حدّ ما على الموازنة بين لاهوت أفلاطون، وأرسطو، وأفلوطين، وعقلانية لايبنتس، ولوك، ونيوتن. قال العالَم الأكاديمي: «أخيراً نجحنا في ما اعتُقد ذات يوم أنه مستحيل، أي الجمع بين العقلانيّة واللاهوت»... أو هكذا اعتقدوا. ما لم يدركه هؤلاء الميتافيزيقيون الملقحون هو أنهم كانوا سيمتلكون طلاباً بسرعة والذين لم يكونوا ليتخلون عنهم فحسب، بل كانوا سيشنون عليهم حرباً والتي كانت ستستمر حتى اليوم الحالي. وكانت مهمة هذه الحرب تتجلّى في استئصال نهائي للاهوت، الدين المنظّم، وما نُظر إليه على أنه المطلقية المفروضة بشكل أعمى. وقد وضع هيوم الأساس لما كان شوبنهاور، ونيتشه، وماركس سيطبعون به الجماهير: اللاهوت وَهْم. ومعاصراً لهذه الهجمة على اللاهوت، كان لودفيغ فويرباخ، الهيغيلي السابق، سيجد نفسه البطل العظيم لتسخيف المعتقدات الدينية والذي كان سيكتسب اللقب، «أبو الإلحاد المعاصر».

من هذا يمكننا القول، إنه لا بدّ من قراءة فويرباخ سواء من قبل الفلاسفة أو من قبل اللاهوتيين النقديين. فأفكاره تميّز الانتقال الهام من التأليه [الإيمان بوجود إله دون أن يستدعي ذلك بالضرورة الانتساب إلى دين بعينه] إلى المبدأ الإنساني الإلحادي النقدي. وكان تأثير فويرباخ هائلاً، خاصة من خلال فرويد، الذي ترجم فلسفة فويرباخ إلى نظريات سيكولوجية حول الحاجة البشرية. وعلى نحو مشابه، فقد استقبل ماركس وإنغلز فويرباخ بنوع من السعادة، إلى درجة أن إنغلز حين قرأ كتاب فويرباخ جوهر المسيحية قال: «لقد صرنا كلّنا فويرباخيين للتوّ»[1]. وكتب الباحث الشهير في العهد القديم دافيد شتراوس عن نظرية الدين عند فويرباخ: «إنها الحقيقة بالنسبة لهذا العصر»[2]. لذلك فدراسة فويرباخ أمر ضروري بالنسبة لمن يدرس فلسفة الدين، وسيكولوجيا الدين، وتاريخ الفلسفة، وكلّ من يعتبر أن للإبستمولوجيا الدينية أهمية بالغة.

حياة فويرباخ وتأثيره:

ولد لودفيغ أندرياس فويرباخ في بافاريا عام 1804م؛ وكان لودفيغ الابن الثالث لمحام بارز هو باول يوهان أنسلم ريتّر فون فويرباخ. أما ابن أخيه، الرسّام الكلاسيكي المحدث، أنسلم

(1) Friedrich Engels: **On Religion**. (Moscow 1957) 223.
(2) D.F. Strauss: **Selected Works**. pg 184.

فويرباخ، فهو ابن شقيق لودفيغ الأكبر، الذي يدعى أيضاً أنسلم، والذي كان عالم آثار كلاسيكيّاً وأستاذاً في علم الجمال «بروح ليسنغ وفينكلمان». من ناحية أخرى، فإنّ والد فويرباخ، الذي درس الفلسفة والقانون في ينا في تسعينيات القرن السابع عشر مع الكانطيين، كارل راينهولد وغوتليب هوفلاند، على الترتيب، فقد كان ينتمي إلى مجموعة من أميز مثقفي شمال ألمانيا الذين دعوا إلى بافاريا أثناء حقبة الإصلاح الإداري بإشراف ماكسيمليان مونتغلاس، وحمّلوا مهمة تحديث الأعراف القانونية والتعليمية مما صار يعرف عام 1806 بمملكة بافاريا الحديثة. وكانت من ثم مجموعة «الأنوار الشماليّة» Nordlichter التي تضمّ أيضاً ف. ي. نيتهامر، ف. هـ. ياكوبي (عرّاب شقيق لودفيغ الأصغر، فريدريش)، وفريدريش تيرش (معلّم شقيقي لودفيغ الأكبر منه، الذي يدعى أحياناً «the Humboldt of Bavaria»). نال بي. ي. آ. فويرباخ، والده، مرتبة فارس تقديراً لإنجازاته في تحديث المنظومة التشريعية الجنائية، مع أنّ تأثيره السياسي حُجب دراميّاً نتيجة لنقده القومي-الليبرالي لنابليون المعبّر عنه في كتيبات نشرها عامي 1813 و1814م. كان والد لودفيغ إذن محامياً وبروفسوراً بروتستانتياً ليبرالي الفكر. وقد حظي أنسلم، الأب، بشعبية كبيرة حيث كان أول بروتستانتي ينتخب لكرسي في جامعة بافاريا التي يسيطر عليها الكاثوليك.

أظهر لودفيغ حماسة للدراسات الدينية في بداية حياته عن طريق دراسة العبريّة في المدرسة الثانوية واختياره تدعيم دراسته عن طريق الحضور في جامعة هايدلبرغ، حيث درس اللاهوت. وعام 1823 سجّل لودفيغ في جامعة هايدلبرغ، حيث أمل والده أنه سيخضع هناك لتأثير اللاهوتي العقلاني الراحل هـ. إي. غ. باولوس؛ وكان لودفيغ قد نشأ بروتستانتياً - وكان تقيّاً دينيّاً في شبابه. لكن عوضاً عن ذلك استماله اللاهوتي التأملي، كارل داوب، الذي كان وسيلة استدعاء هيغيل إلى هايدلبرغ لعامين منذ عام 1816م، وكان في ذلك الوقت واحداً من أوائل اللاهوتيين في المدرسة الهيغيليّة. وهكذا، فخلال هذا الوقت درس بإشراف اللاهوتي الهيغيلي كارل داوب، والكانطي الشهير والمؤرخ الكنسي هـ. إي. إ. باولوس. وفي هذا الوقت وجد لودفيغ نفسه أسير فلسفة هيغيل و«خلال سنة، عقد فويرباخ العزم على أن لا يتعلّم المزيد من الدراسات غير الأوليّة، ونجح في كسب موافقة والده على سفره إلى برلين، إلى مركز الفكر الحقيقي حيث كان هيغيل ذاته يعطي محاضراته». وبحلول عام 1824م تأكّد لودفيغ أنّ والده سيأذن له بالانتقال إلى برلين؛ وكان عذر الابن الظاهري هو الرغبة بالدراسة على يد اللاهوتيين فريدريش شلايرماخر وأوغوست نياندر، لكن الحقيقة كانت تزايد افتتانه بفلسفة هيغيل. انتساب فويرباخ إلى الجامعة في برلين تأخّر بسبب شبهات تورطه في حركة أخوية الطلبة الهدّامة، باعتبارهم،

سياسياً(Burschenschaft)، التي كان اثنان من أخوته الأكبر منه سناً ناشطين فيها، ونتيجة لذلك سُجن أحدهما (كارل، وهو عالم رياضيات موهوب) ومن ثم حاول الانتحار. وعام 1825، وبسبب مخاوف والده، انتقل لودفيغ إلى كليّة الفلسفة، وهناك استمع على مدى عامين لكلّ محاضرات هيغيل باستثناء تلك المتعلّقة بعلم الجمال، معيداً المحاضرات حول المنطق مرتين. وهكذا، فبعد انتقاله إلى برلين راح فويرباخ يقبل على نحو متزايد على الفلسفة الهيغيلية، لكنه مثل معظم تلامذة هيغيل، كان عليه أن يفترق عن مذاهب معلمه ليتشكّل لدينا أخيراً ما دُعي «بالجناح اليساري للهيغيلية». لقد قام هذا الافتراق أساساً على تفسير هيغيل للدين حيث احتل الدين حيزاً كبيراً من الحركة الدياليكتيكية للتاريخ. فقد رفض فويرباخ هذه الفكرة عن الدين من أجل ذهنية أكثر تنويرية والتي رأت في انتهاء الدين مفتاحاً لفهم تقدّم المجتمع العلمي. إن فرضيّة فويرباخ الرئيسة، التي هي «نظرية الإسقاط" Projection Theory، تكشف قسطاً من هذه الحساسية وهي موضوع سنعود إليه لاحقاً.

ومباشرة بعد دفاعه عن رسالته اللاتينية، De ratione unaluniversalil infinita، في إيرلنغن عام 1828م، بدأ فويرباخ بإعطاء محاضرات في تاريخ الفلسفة الحديثة في الجامعة المحافظة هناك، والتي كان العديد من كلياتها مرتبطاً بقوة بالصحوة التقوية الجديدة، وبيوليوس فريدريش شتال،

الذي كان سيمضي قدماً ليصبح منظّراً بارزاً للمذهب المحافظ، وكذلك بما يدعى «الفلسفة الوضعية» للراحل شلنغ. كان لأشعار فويرباخ النقدية على نحو مؤذ بل المبتذلة الموجهة ضد التقويين والتي ألحقها بعمله الأول: **أفكار حول الموت والخلود** (Thoughts on Death and Immortality 1830)، أثرها التدميري الفاعل على آماله بمسيرة أكاديميّة.

في ثلاثينيات القرن التاسع عشر نشر فويرباخ ثلاثة كتب حول تاريخ الفلسفة الحديثة، إضافة إلى العديد من الآراء والبحوث. وهذه الأعمال تتضمّن، تاريخ الفلسفة الحديثة من بيكون إلى سبينوزا (History of Modern Philosophy from Bacon to Spinoza 1833)، تاريخ الفلسفة الحديثة: تقديم، تطوير، ونقد فلسفة لايبنتس History of Modern Philosophy: Presentation Development and Critique of the Leibnizian Philosophy 1837)، وبيير بايله: مساهمة في تاريخ الفلسفة والإنسانية Pierre Bayle: A Contribution the History of Philosophy and Humanity) 1838)، والتي لم يُترجم أي منها إلى اللغة الإنكليزية. أكسبه العمل الأول امتداح إدوارد غانس ودعوة للمساهمة في البحوث التي تنشرها Annals for Scientific Criticis، المجلة الرئيسة للمؤسسة الأكاديمية الهيغيلية في برلين. في هذه المقالات دافع فويرباخ بقوة عن الفلسفة

الهيغيلية في وجه نقّاد مثل كارل باخمان. لكن حتى بعد نشره لأعمال حول لايبنتس وبايله، فقد رُفض في وظيفة أكاديمية. مع ذلك فقد كان قادراً لعدة عقود على إعالة نفسه كباحث مستقل في قرية بروكبرغ النائية بفضل زوجته، برتا لويف، التي كانت أحد ورثة مصنع رخام كان قائماً هناك، ومن التعويض المتواضع عن خدمة والده في بافاريا، ومن حصصه من الكتب المنشورة.

كان الحدث الذي عجّل بالتحلّل التدريجي للتوليفة الهيغيلية بين الإيمان والمعرفة والتي أشار إليها ماركس وإنغلز لاحقاً بنوع من السخرية على أنها «تعفّن الروح المطلقة» هو نشر عمل د. ف. شتراوس عامي 1835 – 1836م المسمى حياة يسوع مفحوصة نقدياً Life of Jesus Critically Examined، والذي ظهر في مجلدين. وهنا استخدم شتراوس وسائل «النقدية الرفيعة» التي اكتسبها من معلمه في توبنغن، ف. سي. باور، من أجل الكشف عن عدم إمكانية الاعتماد على روايات حياة يسوع المحفوظة في الأناجيل القانونية، إضافة إلى تفسيره لعقيدة تجسّد المسيح على أنها تعبير ميثولوجي عن الحقيقة الفلسفية لتماثل الروح الإلهية والنوع البشري (متخيل كشراكة لأرواح متناهية من خلال التاريخ، وليس على أنه فرد تاريخي، هو يسوع الناصري). لقد أكّد ظهور عمل شتراوس شكوك المحافظين اللاهوتيين مثل إي. ف. هنغستنبرغ وهاينريش ليو بأن فلسفة

هيغيل، رغم استخدامها المصطلحات المسيحية، تتنافر مع الإيمان التاريخي، بل شعر محررو حوليات برلين Berlin Annals أنهم مجبرون على التشكيك علناً بـأوراق اعتماد شتراوس الهيغيليّة. في أعقاب هذه الحوادث أسّس أرنولد روغه حوليات هالّه للعلم والفن الألمانيين Halle Annals for German Science and Art، التي عملت على مدى سنوات عديدة كجريدة أدبية رئيسة ناطقة باسم الهيغيليين الشبّان، والتي بدأ فويرباخ يساهم فيها بمقالات وبحوث منذ عام 1838، بما في ذلك مقالة نشرت عام 1839 وحملت عنوان «نحو نقديّة للفلسفة الهيغيلية»، التي بدأ فيها للمرة الأولى الابتعاد علناً عن القضية الهيغيلية، داعياً إلى «عودة إلى الطبيعة» - وإلى التفسير الطبيعي لأسرار المسيحية، وللدين بشكل أكثر عمومية.

لقد وصل فويرباخ إلى أعلى درجات شهرته الأدبية قصيرة الأجل مع نشره لعمله: جوهر المسيحية The Essence of Christianity، عام 1841م، الذي ترجمته إلى الإنكليزية الروائية ماري آن إيفانس (المعروفة باسم جورج إليوت)، التي ترجمت أيضاً عمل شتراوس: حياة يسوع Life of Jesus. ذكر إنغلز أن ظهور كتاب فويرباخ كان له «تأثير محرّر» بعمق عليه وعلى ماركس من خلال «كسر التعويذة» التي للمنظومة الهيغيلية، ووضْع أسس الحقائق التي تقول إنّ

الوعي البشري هو الوعي الوحيد [أو الروح] الموجود، وإنه يعتمد على الوجود المادّي للكينونات البشريّة باعتبارها جزءاً من الطبيعة. عام 1844 كتب ماركس لفويرباخ، بالإشارة لعملي الأخير: مبادئ فلسفة المستقبل Principles of the Philosophy of the Future، وجوهر الإيمان بحسب لوثر The Essence of Faith According to Luther 1844، أن فويرباخ فيهما، عن قصد أو دونما قصد، «أعطى الاشتراكيّة أساساً فلسفيّاً». والواقع أنّ فويرباخ كان وقتئذٍ يقوم بالاطلاع على الأفكار الاشتراكيّة عبر قراءته لمؤلفين مثل لورنتس فون شتاين وفيلهلم فايتلينغ. وفي نهاية المطاف رفض فويرباخ طلب ماركس للمشاركة في الحوليّات الألمانية-الفرنسية German-French Annals، إضافة إلى حثّ روغه له على أن يصبح أكثر انغماساً في السياسة. لقد خرج من عزلة ريفيّة ليلحظ بسلبية إلى حدٍّ ما الحوادث المحبطة في نهاية الأمر في فرانكفورت عام 1848، وليلقي سلسلة من المحاضرات العامة في هايدلبرغ في بداية السنة ذاتها. لم يعرف مشروعه المتعلّق «بفلسفة المستقبل» الذي دعا إليه هو ذاته في بداية أربعينيات القرن التاسع عشر في الوصول إلى برّ الأمان، مواصلاً عوضاً عن ذلك تركيز اهتمامه على الدين في أعمال مثل جوهر الدين (The Essence of Religion 1845)، محاضرات

في جوهر الدين(Lectures on the Essence of Religion 1851)
والثيوغونيا[علم نشوء الآلهة] بحسب مصادر الأنتيك [العالم القديم] الكلاسيكي [اليوناني-الروماني]، العبري والمسيحي
TheogonyAccording to the Sources of Classical، Hebrew and Christian Antiquity 1857 لقد مرّت سنوات خمس من الجهد الفلسفي استغلّها في العمل الأخير، والذي اعتبره •إنجازه التتويجي، دون أن يلحظ ذلك معاصروه ولا الأجيال التي جاءت من بعد إلى حدّ كبير.

أثناء أربعينيات القرن التاسع عشر راح فويرباخ يراسل بل ويزور عرضياً ويقيم علاقات شخصية متينة مع راديكاليين ألمان بارزين، فإضافة إلى روغه وماركس، نذكر الناشرين أوتو لونينغ، وأوتو فيغاند [ناشر عمله جوهر الإيمان بحسب لوثر]، ويوليوس فروبل؛ والشاعر الثوري، غيورغ هرفيغ، وزوجته، أمّا؛ هيرمان كريغه، وهو ناشط ومن أوائل الاشتراكيين الألمان والذي هاجر إلى أميركا؛ وماديّين علميين مثل ياكوب مولشوت وكارل فوغت. لقد انعكس الانطباع الذي تركه على كثيرٍ من رموز الجيل الشاب البارزين في عمل غوتفريد كيلر المسمّى Bildungsroman، Green Henry، الذي نُشر للمرّة الأولى عام 1855، وفي إهداء ريتشارد فاغنر له واحداً من أوائل أعماله، الفن-العمل المستقبلي(The Art-Work of the Future 1850).

ونتيجة - وإن بشكل جزئي - للأزمة المالية العالمية، توقّف معمل الرخام عن دعم عمل فويرباخ الأدبي ثم أشهر المعمل إفلاسه عام 1859. في السنة التي تلت أُجبر هو وزوجته على الانتقال إلى قرية رخنبرغ، التي كانت موجودة آنذاك على أطراف نورمبرغ، حيث عاش فويرباخ ما تبقى له من حياة في ظل ظروف اقتصادية قاسية إضافة إلى تدهور حالته الصحية على نحو متزايد. ومع أن إنتاجيته ككاتب انهارت بحدة في تلك الحقبة، فقد كان باستطاعته إصدار عام 1866م المجلّد العاشر من أعماله الكاملة (التي بدأت بالظهور عام 1846م)، والذي حمل عنوان الإله، الحريّة والأزلية من منظور علم الإنسان God Freedom and Immortality from the Standpoint of Anthropology، والذي تضمّن مقالة جوهرية نوعاً ما، وإن كانت متشظية، تحمل عنوان «في الروحانيّة والماديّة، خاصة بالعلاقة مع حريّة الإرادة». في هذه المقالة، وفي مقالة حول الأخلاق والتي تركها فويرباخ غير مكتملة عند وفاته، نجده وقد بدأ يضع حدود السيكولوجيا المعنوية ونظرية أخلاق تقول إن قيمة أي عمل أخلاقياً إنما تقاس بما يقدمه من سعادة eudaimonistic والتي يلعب فيها «الحافز-نحو-السعادة» (Glückseligkeitstrieb) دوراً أساسيّاً.

نقد المسيحية:

يكشف القسم من المقدّمة للطبعة الثانية من جوهر

المسيحية (1843م) الذي حذفته إليوت من ترجمتها الإنكليزية لفويرباخ أنه نشد في هذا الكتاب تحقيق أمرين: الأوّل، مهاجمة الادعاء الهيغيلي بتماثل الحقيقتين الدينية والفلسفية بإظهار أن هيغيل نجح في المصالحة بين الدين والفلسفة لكن فقط عبر سرقة الدين من معظم محتواه التمييزي؛ الثاني، «وضع ما يدعى بالفلسفة الوضعية تحت ضوء هو الأكثر إهلاكاً عن طريق إظهار أن أصل صورتها الوثنية للإله [Götzenbild] هو الإنسان، وأنّ اللحم والدم ينتميان إلى الشخصيّة جوهريّاً».
يتطلب فهم كلّ من هذين الموضوعين مزيداً من التوضيح للسياق التاريخي الذي ظهر فيه كتاب فويرباخ، أي سنة بعد أن اعتلى العرش البروسي، المحافظ الرومانطيقي فريدريش فلهلم الرابع، الذي تكونت دائرته الداخليّة من المستشارين من مجموعة من الأرستقراطيين الأتقياء المرتبطين بقوة بالصحوة التقوية الجديدة، الذين أحسّوا أنهم مدعوون لتأسيس دولة ألمانية-مسيحية كحصن ضد تأثير الأفكار الفاسدة في القارّة. شهد عام 1840م أيضاً موت وزير الثقافة البروسي، كارل فوم شتاين تسوم ألتنشتاين، الذي كان من داعمي القضية الهيغيلية، وحاملاً لآمال الهيغيليين الشباب إن في تطوير أكاديمي أو في دولة بروسيّة ملهمة بروح بروتستانتية ليبرالية منصاعة للتقدّم في الفنون والعلوم. إن الإسفين الذي دقه الصراخ المحيط

ظهور كتاب شتراوس بين جناحي اليمين واليسار في المعسكر الهيغيلي جعل موقف «الوسط» يفتقد المناعة على نحو متزايد. وعوضاً عن ذلك هدفت سياسة خليفة ألتنشتاين إلى قتل «بذور التنين» لمبدأ وحدة الوجود الهيغيلي في الجامعات في ظل الحكم البروسي.

عندما نشر فويرباخ عمله الشهير، جوهر المسيحية، والذي سعى فيه إلى تقديم «فلسفة لديانة أو وحي وضعيين»، كان عليه أن يبدأ بالابتعاد عن مذهبه المتعلّق بوحدة الوجود المثالي الذي اعتنقه في بداياته. لقد تم التغاضي غالباً عن أنه سعى مع ذلك في هذا الكتاب إلى انتقاد كلّ من اللاهوت التأملي الهيغيلي والفلسفة الوضعية من «المنظور ذاته» الذي أخذه اسبينوزا في عمله مقالة لاهوتية-سياسية **Theologico-Political Treatise** (1670). في إحدى نقاط المقالة يلاحظ اسبينوزا أن المؤلفين الكتابيين [أي، مؤلفي الكتاب المقدّس] «تصوّروا الإله كحاكم، مشرّع، ملك، رحيم، عادل، إلخ.، رغم أن الأخيرة مجرّد صفات للطبيعة البشرية وهي بعيدة عن الطبيعة الإلهية». وفي جوهر المسيحية يميّز فويرباخ على نحو مشابه بين المحمولات الميتافيزيقية والمحمولات الإلهية الشخصية - الإله، معتبراً الغرض النظري للتأمل العقلي، أو «الإله كإله»، هو كائن بلا زمن ولا يمكن اجتيازه، أي إنه لا يتأثر بالمعاناة البشرية

وغير متمايز في نهاية الأمر عن العقل ذاته. «إن وعي البطلان البشري الذي هو مقيد بوعي هذه الكينونة ليس بأي شكل وعياً دينياً؛ إنه سمة مميزة أكثر بكثير للشكوكيين، الماديين، دعاة المذهب الطبيعي، ودعاة مبدأ وحدة الوجود». إنها المحمولات الشخصية للإله تلك التي تهم المعتقِد الديني، الذي يتواجد الإله بالنسبة له، ليس كغرض لتأمل نظري، بل كغرض للشعور، المخيلة، والتوسل الورع.

وفي حين يمكن التفكير بالمحمولات الميتافيزيقية، التي «تفيد فقط كنقط خارجية لدعم الدين»، على أنها محمولات تنطبق على الأقنوم الأول من الثالوث (أي، الإله في شموليته التجريدية)، فالأقنوم الثاني من الثالوث، بسبب إخضاعه لذاته من أجل خلاص البشرية لـولادة متواضعة وموت شائن، «هو الأُقنوم الوحيد، الحقيقي، الأول في الدين». إن مذهب التجسّد، كما يجادل فويرباخ هيغيل، ليس بالنسبة للمعتقِد المسيحي تمثيلاً رمزياً لموكب أزلي وعودة للروح غير المتناهية إلى إظهاراتها المتناهية والرجوع منها، بل هو بالأحرى «دمعة للتعاطف الإلهي [Mitleid]»، وبحد ذاته، فإنه فعل لقلب أقدس يتعاطف مع المعاناة البشريّة. يعتبر فويرباخ أن إجبار الإله من خلال حبه للبشرية على إنكار ألوهيته وعلى أن يصبح إنساناً هو دليل على أنّ «الإنسان كان

لتوّه في الإله، كان لتوّه الإله ذاته، قبل أن صار الإله إنساناً»، أي، إنّ الاعتقاد بالتعاطف الإلهي يتضمن صفة أو إسقاطاً في الإله لشعور أخلاقي لا يمكن اختباره إلا من خلال القدرة على المعاناة، التي لا يستطيعها «الإله كإله».

يُقسم جوهر المسيحية إلى قسمين. في القسم الأول يتناول فويرباخ الدين «في توافقه مع الجوهر البشري»، مبرهناً أنه، حين تُفهم ما يدعى أنها مزاعم لاهوتية بمعناها الصحيح، فهي إنما يُقر بها على أنها تعبير عن حقائق أنتروبولوجية، أكثر منها لاهوتية. بمعنى آخر، فإن المحمولات التي يطبقها المعتقدون الدينيون على الإله هي محمولات تنطبق على نحو مناسب على جوهر-النوع البشري الذي الإله تمثيل تخيلي له. في القسم الثاني يتناول فويرباخ الدين «في تناقضه مع الجوهر البشري»، مبرهناً أنّه، حين تُفهم المزاعم اللاهوتية بالمعنى الذي تؤخذ به اعتيادياً (أي، كإشارة إلى الأقنوم الإلهي غير البشري)، نجد أنها متناقضة ذاتياً. وفي بداية عام 1842م كان فويرباخ ما يزال يفضّل أن تُقدّم آراؤه إلى العامة تحت عنوان «anthropotheism» [المذهب القائل إن الآلهة نشأت ككينونات بشريّة أو أنها ذات طبيعة بشريّة جوهرياً] وليس «إلحاداً»، مؤكّداً أنه في غرضه المهيمن في نفي «الجوهر المزيف أو اللاهوتي للدين» كان عليه تأكيد «جوهره الحقيقي أو الأنتروبولوجي».

يبدأ فويرباخ جوهر المسيحية باقتراح يقول، إنه كون الكينونات البشرية لديها دين والحيوانات لا دين عندها، فإن المفتاح لفهم الدين يجب أن يتعلّق على نحو مباشر بأكثر ما يميّز الكينونات البشرية جوهرياً عن الحيوانات. ويؤكّد من ثم، أن هذه هي النوعية المميزة للوعي المتضمَنة في إدراك الشموليات. فكينونة مُعطاة ذلك «الوعي بالنوع» تكون قادرة على أن تأخذ طبيعتها الجوهرية كغرض للتفكير. إن المقدرة على التفكير مُتَخيّلة هنا على أنها مقدرة على الدخول في ديالوغ داخلي، وهكذا يدرك ذاته على أنها تحتوي كلًّا من الأنا والأنت (الآخر بشكل عام)، بحيث إنه في فعل التفكير، يقيم الفرد البشري علاقة بنوعه الذي يكون فيه الحيوانات غير البشرية، والكينونات البشرية من حيث هي عضويات بيولوجية، غير قادرة على إقامتها. حين تكون كينونة بشرية واعية لذاتها كبشر، فهي تكون واعية لذاتها ليس فقط ككينونة مفكّرة، بل أيضاً ككينونة ذات مشيئة ومشاعر. «إن قوة التفكير هي نور المعرفة [des Erkenntnis]، إن قوة الإرادة هي طاقة الشخصية، إن قوة القلب هي الحب». وهذه ليست قوى تكون رهينة أمر الفرد. إنها بالأحرى قوى تكشف عن ذواتها سيكولوجياً على شكل دوافع-النوع غير الأنانية (Gattungstriebe) التي يجد الأفراد أنفسهم مغمورين بها على نحو دوري، خاصة أولئك الشعراء

والمفكّرين الذين يُمثل في أعمالهم جوهر-النوع بأوضح ما يمكن. إظهارات كهذه تتضمن تجارب الحب الإيروتيكي والأفلاطوني؛ الحافز إلى المعرفة؛ تجربة التأثر بشعور معبّر عنه في الموسيقى؛ صوت الضمير، الذي يجبرنا على تعديل رغباتنا أو تجنب الاعتداء على حريّة الآخرين؛ التعاطف؛ الإعجاب؛ والحافز على التغلّب على حدودنا المعنوية والفكرية. يقول فويرباخ: إن الحافز الأخير يفترض إدراكاً بأنّ حدودنا الفردية ليست حدود جوهر-النوع، التي تعمل من ثم كمعيار أو مثال توجّه إليه جهود الفرد نحو التسامي-الذاتي.

الكينونة الفرديّة البشريّة لها حدودها إن على الصعيد المادي أو على الصعيد المعنوي. فتجربتنا المادية محددة بالزمان والمكان. وكذلك نحن أيضاً محددون - وغالباً ما ندرك بألم أن كينونتنا كذلك - في قدراتنا الفكرية والمعنوية. لكني فقط أختبر بألم عدم قدرتي على أن أكون وأن أقوم بأمور يستطيع آخرون من نوعي أن يكونوها ويقدروا عليها، بحيث إني في إدراكي لحدودي أدرك في الوقت ذاته أنها ليست حدوداً للنوع. ولو كانت كذلك، فأنا إما أني لن أدركها البتة، أو كنت سأختبر إدراكي لها على أنه مؤلم. على سبيل المثال، أنا فقط أعنّف نفسي بسبب الجبن لأني أدرك شجاعة الآخرين، التي أفتقدها أنا. أعنف ذاتي بسبب الفقر لأني أدرك كرم الآخرين،

الذي أفتقده أنا. إن تجربة الوعي - إذا ما أُخذت بالمعنى الواسع كإدراك للنقائص ومشاعر القصور عن فعل شيء عند واحدنا إن على الصعيد الأخلاقي أو على الصعيد الفكري - إنما تفترض وعي-نوع بمعنى إدراك الصفات التي يجد أن ذاته تفتقدها لكنه يستطيع تخيّل ذاته تمتلكها في ظل ظروف أخرى.

إنّ مقولة فويرباخ المركزية في جوهر المسيحية هي أن الدين صيغة مُغرّبة للوعي-الذاتي البشري بقدر ما يتضمن علاقة الكينونات البشريّة بجوهرها الخاص كما لو أنها كينونات منفصلة عن ذواتها. مع ذلك، ففي تطويره لهذه المقولة، كان واضحاً أن فويرباخ متأثر بالوصف الهيغيلي للوعي غير السعيد في الفينومينولوجيا Phenomenology، وقول أميركس «إن مذاهب فويرباخ الفلسفية [...] يمكن فهمها على أنها أكثر قليلاً من ملء للتفاصيل في الوصف المتأذي للمسيحية الأرثوذكسية كشكل للوعي غير السعيد» إنما هو قول يضج بالمشاكل لأسباب كثيرة. أولاً، إنه يتغاضى عن احتمالية أن يكون هيغيل قد فُهم تحليله للوعي غير السعيد على أنه ينطبق على مذهب العالم الآخر الذي ربطه بكاثوليكية العصور الوسطى، أو ربما بأية ديانة تؤمن بعالم آخر على نحو أكثر تعميماً، لكنه لا يرتبط بأية حال بنمط البروتستانتية التي اعتبرها «ديانة العصر الحديث»، والتي وجد أنه تصالح فيها المقدّس والعلماني. ثانياً، إنه يتغاضى عن حقيقة أن

استيلاء فويرباخ على مقولات موجودة في رواية هيغيل المتعلّقة بالوعي غير السعيد يرد في سياق إنكار صريح، رغم أنه غير كامل، لفلسفة الروح عند هيغيل. وبعكس هيغيل، الذي تخيّل الوعي غير السعيد كلحظة في تطوّر الوعي الذاتي البشري والتي هي أيضاً لحظة في أن تأتي-لأن-تكون-لأجل-ذاته للمطلق، وصل فويرباخ في هذا الوقت إلى نتيجة تقول إن المرء لا يمكنه تمييز الروح المطلقة عن «الروح الذاتية أو جوهر الإنسان»، دون أن يستمر، في نهاية المطاف، في شغل «وجهة النظر القديمة للاهوت». ثالثاً، إنه يتغاضى عن فحوى تركيز فويرباخ على أهمية فهم جوهر الدين على نحو دقيق لهاتين السمتين الذاتيتين للوعي الديني (المخيّلة والشعور) اللتين اعتبرهما هيغيل ذاته غير جوهريتين أو أن أهميتيهما ثانويتان. أخيراً، بالترابط مع النقطة الثالثة، فإنه يتغاضى عن أهمية اتفاق فويرباخ مع اسبينوزا ضد هيغيل في أن «الإيمان [...] لا يتطلّب كثيراً من الحقيقة مثلما يتطلّب كثيراً من التقوى».

في مقالة قصيرة نُشرت عام 1842م، سعى من خلالها فويرباخ إلى توضيح الفرق بين مقاربته لفلسفة الدين ومقاربة هيغيل للموضوع ذاته، قال إن هذا الفرق هو الأكثر وضوحاً في علاقة كلّ منهما مع شلايرماخر، الذي حدّد الدين على نحو معروف كشعور بالاتكاليّة التامّة. وفي حين «وبّخ» هيغيل

شلايرماخر على تخليه عن مزاعم-الحقيقة للإيمان المسيحي من خلال اعتبار بنود الإيمان تعبيراً عن المشاعر، يقول فويرباخ إنه يفعل هكذا فقط لأن شلايرماخر مُنع «بتحامله اللاهوتي» من الوصول إلى نتيجة غير قابلة لأن يتم تجنبها، مفادها، «حين يكون الشعور من منظور ذاتي ما يكونه الدين أساساً، فالإله إذن من منظور موضوعي ليس غير جوهر الشعور».

هذه التعليقات تفشل في الإقرار أنّ فويرباخ، في جوهر المسيحية، تخيّل الإله كإسقاط متغرّب لجوهر-النوع البشري، والذي قيل إنه يتضمن ليس فقط الشعور، بل العقل والمشيئة أيضاً. مع ذلك فهي تعكس التعبئة المتغاضى عنها ضد هيغيل لمراجع مأخوذة عن فلسفات الشعور عند شلايرماخر وياكوبي، وهي تشير إلى الاتجاه الذي تابع فيه تفكيره بشأن الدين بعد نشر جوهر المسيحية، أي، الابتعاد عن التركيز على وعي-النوع المتخيّل وفق الخطوط الهيغيلية، وباتجاه ما أشار إليه فان هارفي على نحو ملائم للغرض على أنه مقولات «طبيعية-وجودية» والتي هيمنت على كتاباته المتأخرة في الدين.

دون أدنى شك، فقد كان أشهر ما عند فويرباخ هو وصفه للإله على أنه إسقاط في المسيحية حيث يقترح أن الكينونة المعروفة على أنها الإله هي تجسيد لسمات بشرية مثالية. ولأنّ المحمولات المستخدمة في وصف الإله هي

أيضاً محمولات بشريّة، يؤكّد فويرباخ أن تصوّر الحامل للإله إنما يقوم على تصوّره للبشريّة لكن الموضوع الذي يتعلّق به الحامل أساساً، هو لا شيء غير طبيعة الحامل الخاصة، لكن الموضوعية. ويفسّر فويرباخ هذه العملية في سياق نقاش أوسع حول تفرّد وعي الذات البشريّة مقارنة بالكينونات الأخرى ذات الإحساس. فبعكس الحيوانات التي تمتلك دماغاً من نوعية الأخرى، والتي إدراكها الذاتي محدد بإدراك لحظي، يلحظ فويرباخ أن الكينونة البشريّة يمكن أن تضع ذاتها مكان كينونة أخرى وتكون أنا وأنت في آن. الكينونات البشرية بهويتها كصيرورة تأملية، تأخذ بعين الاعتبار الإدراكـات الآنية وكذلك أيضاً التصورات والإمكانيات المجرّدة. إن تعقيد الطبيعة البشرية يتجاوز التجربة الفردية للمرء، وهكذا فهو يتعلّم عن المدى الكامل للإمكانيات المتاحة للطبيعة البشريّة التي تُعرض في كينونة منفصلة عن ذات واحدنا. إن الطبيعة الاستقصائية فطرياً للوعي البشري تجبرنا على تخيل ذواتنا بلغة كلّ من الواقع الحالي والاحتمالية المُسقَطة، أو بالنسبة لفويرباخ، فإن هذا التفكير ذا الطبيعة الثنائية هو عنصر أساسي من الشخصية البشرية: «الإنسان لا شيء دون غرض». ويلاحظ مفسّرون كثر أن مخطط الإسقاط هذا هو مؤشّر على علاقات فويرباخ

الوثيقة بالفكر الهيغيلي، خاصة مصطلحات لغة أنا-أنت ومنطق أنموذج الإسقاط. وفي حين إن هذه الكينونة المنفصلة هي في الواقع نفي للذات، فالكينونة متصوّرة على الرغم من ذلك مقابل التأمل بالهوية الذاتية للمرء. إن الرابط بين هيغيل وفويرباخ جوهري بالفعل، لكنه أعطي أهمية كبيرة أيضاً. ومع أن المقولات المسيحية ذات الأصل الهيغيلي بالقطع تثبت أيضاً اهتمام فويرباخ بالعناصر الوجودية فهي موضحة كذلك في فكر لوثر.

من الضروري ملاحظة السياق الذي يقدّم فويرباخ فيه أنموذج الإسقاط. ففويرباخ يقدّم هذا الرأي المتعلّق بالإله المسيحي كجزء من نقاش أوسع حول الحدود الإبستمولوجية للوعي الذاتي. وقبل أن يفسّر فويرباخ عملية إسقاط-الإله بوضوح، يفسّر أمثلة أخرى من إضافة الصفة الموضوعية على الذات في الوعي البشري، أي تجربة العواطف والمشاعر. إن عملية إضافة الصفة الموضوعية على الذات في مسألة إسقاط الإله إنما هي مشابهة لعملية إضفاء الصفة الموضوعية على الذات من خلال العواطف والمشاعر. وبالطريقة ذاتها التي تتضمن أن الكائنات البشرية تضفي الصفة الموضوعية على ذواتها من خلال التصوّر أن سماتها سمات الإله، فالبشر تُضفى عليهم الصفة الموضوعية من خلال قوة الشعور. ويوضح

فويرباخ أنه «في الغرض الذي يتأمله الإنسان، يصبح من ثم على دراية بذاته وبأن هذا الغرض الخارجي المتخيّل له في الواقع سلطة على ذاته». وعلى سبيل المثال، يصف فويرباخ تجربة الحب على أنها حدث يتملك فيه الإحساس الإنسان بالفعل، أكثر من أية طريقة أخرى. وبقدر ما يُمتلك المرء من قبل المشاعر، تُجعل الذات سلبية حيال ذاتها. ويصوّر فويرباخ عملية إضفاء الصفة الموضوعية على الذات هذه على أنها فرصة للذات كي ترى ذاتها بوضوح غير ممكن عبر الاستبطان وحده. ويوضح فويرباخ أنه مثل النظر إلى الذات في المرآة، تكتسب الذات وعياً ذاتياً بهذه الطريقة المنعكسة. وفي حين يتضمن هذا الأنموذج عناصر من المنطق الدياليكتيكي الهيغيلي، فهو يحتوي أيضاً مفاهيم هي بالقطع غير هيغيلية. ففي حين إن وصف هيغيل للهوية المطلقة المنكشفة من خلال النفي يبدأ على مستوى الروح خارج الوعي البشري، يقترح فويرباخ أن المعرفة الحقيقية هي تلك المكشوفة فقط من خلال الوعي البشري. يصف هيغيل الروح بلغة وعيها التأملي، اللا-مادي، في حين يقول فويرباخ إن الوعي البشري لا يمتلك معنى إلا من خلال رجوعه إلى الظواهر الطبيعية، المادية.

في الصفحات الأولى من كتابه جوهر المسيحية، يقدّم لنا فويرباخ عدداً من الأمثلة حول مسألة إضفاء الصبغة الموضوعية

على الذات والذي هو جزء من تعقيد الوعي البشري. وهذا ليس جزءاً من مخطّط هيغيلي للإدراك المطلق و/أو التأملي الذي يتحكّم بالواقع المادي، بل هو ببساطة الإدراك الطبيعي للذات بمحدوديتها وقيودها الوجودية. ولأنني مجرّد كينونة معزولة ومنتهية وحيدة، عليّ أن أفكّر بكمالية هويتي البشريّة من خلال عمليّة تأملية، أتخيّل فيها نفسي كذات وموضوع في آن. وفويرباخ، مثل لوثر، يصف احتماليّات المعرفة الذاتيّة البشريّة على أنها بقدر ما يكون المرء مدركاً لحدوده الطبيعيّة الخاصّة. هذا الاهتمام بالأساس الطبيعي، التجريبي للإدراك-الذاتي هو جزء جوهري من فكر فويرباخ. إنه يزودنا بالأساس لنقديته لهيغيل والأشكال السائدة من الوعي الغربي، التقليد اليهودي-المسيحي، وكذلك صياغته لفلسفته الجديدة التي يأمل أن تتجاوز هذه التقاليد. وإلى حدّ معيّن، فقد كان فويرباخ غير حصين ربما حيال النقديّة القائلة إنه لم يقدّم وصفاً منظماً متكاملاً لهذه التقاليد ولخطته بأن يتطوّر متجاوزاً إياها. فكتاباته بدت أحياناً مكرّرة، مصطلحاته متبدّلة غالباً، كما انتقد بعضهم أسلوبه «الحِكَمي» في الكتابة.

على الرغم من هذه الاتهامات، من الضروري أن نأخذ بعين الاعتبار الطبيعة النوعية لعمل فويرباخ. وفي محاولته لإظهار تناقض الفكر الديني، ظلّ متخندقاً إلى حدّ ما في تناقضه

الذاتي. ورغم المواضع العديدة لنقده للتقليد اللاهوتي، فقد توقف بارت وغيره عند تجربته اللاهوتية، على الرغم من أن حبّه للاهوت هو في نهاية المطاف «حب غير سعيد». والواقع، فإن مكوّناً بارزاً في هذا المشروع هو محاولة الولوج إلى هذا الشعور غير السعيد وتوضيح الطبيعة المتناقضة لآراء فويرباخ المتعلقة بالوعي الديني. وإذا ما وضعنا عدم التناسق جانباً، من المعتقد أنه من الممكن تماماً التأكيد على اهتمام أساسي تواجد في كلّ منحى كتابات فويرباخ - أي وضع أسس لأشكال إدراك طبيعية، غير تأمليّة وذلك بوصفها أساس التفكير الفلسفي. لقد اعتقد فويرباخ أنّ المذهب الطبيعي لم يكن أكثر صحة إبستمولوجياً من الأشكال التأملية، بل إنه أكثر مسؤولية أخلاقياً أيضاً. وعلى الرغم من تغيّر مصطلحات فويرباخ النوعية في كتاباته، فإنّ تأكيده على المذهب الطبيعي كأساس مفاهيمي يُحدّد باستمرار باعتباره وظيفة للشعور والوعي البشريين [Gefühl، Empfindung، Sinnlichkeit]. يستخدم فويرباخ هذه المصطلحات لوصف تجربة الانفعالية passivity عند الذات البشريّة، في علاقتها مع العالم الخارجي إجمالاً وكذلك مع ذاتها. فالتجربة البشرية المتناهية إنما تُحدّد بإدراك الذات لحدودها. وفي حين إنّ الميول العقلانية-الثنائية للإبستمولوجيا الغربية تسيء إلى سمعة قيمة هذه الصفات غالباً، فقد اعتقد

فويرباخ أنّ محدودية المرء ومذهبه الطبيعي يجب أن يُحتويا بدلاً عن ذلك وأن يكونا في الواقع أساس إمكانية لتغيير شكل النوع البشري.

هذه السمات النوعية تثبت العلاقة المتناقضة التي تتواجد بين فويرباخ ولوثر. فلوثر يشارك في العديد من الملاحظات التي تتعلّق بانفعالية الوعي البشري وكذلك ضرورة استخدام المذهب الطبيعي كجسر يربط الإدراك بالحقيقة المطلقة. وكثير من هذا إنما يرجع إلى إنكار لوثر للعقل البشري كوسيلة دقيقة لـلإدراك البشري. ونتيجة للخطيئة الأولى، يبدو العقل البشري مُشاباً بالعيوب وهو يعمل على خدمة ذاته. وبرأي لوثر، فإن معياراً أكثر دقّة لـلإدراك البشري هو المقياس الموضوع من قبل الخيرية الأسمى للإله. وهذا الأنموذج يمتلك مساحتي مرجعية هامتين تعودان لفويرباخ. وفي المساحتين، تضع صورة الإله أساس الإدراك البشري؛ وكذلك فمثل فويرباخ، فإنّ شكوكية لوثر بما يخص الأنا والعقلانية تجعل بدورها أولوية الشعور والإدراكات البشرية للمحدودية كتوضيح للوضع الإنساني. وفي حين يختلف لوثر عن فويرباخ في النتيجة التي تقول إنّ محدودية البشرية وقيودها إنما تشير إلى اتكالية المرء على المسيح، فإنّ مقارنة بين الشخصين تبرهن على نقطة هامة

من التشابه بينهما. ففي ملاحظاتهما المتعلقة بالوعي، فهما يقدّمان الأمثلة عينها المتعلّقة بتجارب محددة مثل الحب والعاطفة البشريّة. وكلاهما متيقظ للحقيقة الوجودية حول الذات البشرية، للبرهنة على أنّ الظروف الخاصة بالمحدودية البشريّة إنما تشير إلى اعتماد الكينونات البشريّة على كينونة عليا، سواء أكانت إلهاً لاهوتياً أم إلهاً يظهر من خلال الوعي البشري. وتحليل أكثر دقّة للعلاقة بين هاتين الشخصيتين سوف يوضح أيضاً تركيبة علاقة فويرباخ بالفكر الديني ويعقّد المقارنة العاديّة بين فويرباخ وتأثيرات مثل تلك التي لهيغيل والنظريات التجسيمية للدين.

نماذج من نقد مسيحي لفويرباخ وردودنا على النقد:

كما ذُكر للتوّ، فقد كانت الفرضية المركزية عند فويرباخ هو أن فكرة «الإلهي» أو «الإله» هي فعليّاً مجرّد إسقاط بشري؛ وهنا نقدّم النص التالي من فويرباخ:

إن غرض الحواس بحد ذاته غير مبال-مستقلٌّ عن الميل أو الحكم؛ لكن غرض الدين غرض منتخب، الكينونة العليا، الأكثر تميزاً، الأولى، إنه يفترض جوهرياً حكماً نقديّاً، تمايزاً بين الألوهي واللا-ألوهي، بين ذلك الذي يستأهل العبادة وذلك الذي لا يستأهل. وهنا يمكن لنا أن نستخدم، دون أدنى حد،

الفرضية القائلة: إن غرض أيّ مسألة هو ليس غير طبيعة المسألة الخاصة وقد تمّ التعامل معها بشكل موضوعي. مثل ذلك أفكار الإنسان ومواقفه، مثل ذلك إلهه"[1].

ما يودّ فويرباخ قوله هو أن فكرة الإله إنما تنشأ عن فصل الإنسان لطبيعته الخاصة ومن ثم إسقاطها، عن طريق تحويل البشر لطبيعتهم الذاتية إلى موضوع مستقل ومتخارج عن ذواتهم. إنّ جذر عملية تحويل الطبيعة البشريّة إلى موضوع خارجي هو الإله، كما يقول فويرباخ، هو الرغبة في الراحة، الأمان، والمعنى: «ينبع الإله من الإحساس برغبة؛ لذلك فالحاجة الواعية، أو غير الواعية - تلك هي الإله. وهكذا فالإحساس الكئيب بالخواء، بالوحدة، يكون بحاجة إلى إله الذي يوجد فيه مجتمع، اتحاد لكينونات تحب إحداها الأخرى بحماس»[2]. وفي تواصليّة هذه السلسلة من الاختزال، فالسبب الكامن خلف امتلاك البشر لهذه الرغبات هو لأنهم «مُغرّبون»، فهم يواجهون حقائق العالم المادي حولهم، الدوافع الشعورية داخلهم، فيبحثون عن مكانهم في العالم. يمكن للعالم المادي أن يكون عدوانياً، وهكذا فالبشر يلتمسون مأوى؛ الحياة الشعورية يمكن أن تكون مشوشة، وهكذا فالبشر يلتمسون ثباتاً وإيفاء؛ إن البحث عن معنى يمكن أن

(1) Ludwig Feuerbach, The Essence of Christianity, (New York 1957) 12, italics mine .

(2) Ibid, pg 73.

يصبح محبطاً، وهكذا فالبشر يلتمسون الأمل؛ كل هذه الأمور، كما يرى فويرباخ، هي الأسباب التي تفسّر لماذا يُسقط البشر إنجاز رغباتهم، ومن ثم يخلقون إلهاً يستجيب لهم. وتعليقاً على فويرباخ، يلخّص شيلّنغ موقفه كما يلي:

إن الوجود الأرضي للإنسان إنما يكون ممتلئاً بالألم، الإحباط، الفشل، القلق، الظلم الذي يكسر القلب، والإدراك بنهايته وموته الوشيك. لكنه يتوق إلى إنجاز غير محدود، سعادة كاملة، وحياة لا تنتهي. وهكذا فهو يفترض إلهاً والذي سيحقّق له في عالم آخر الأماني التي أُحبِطت على الأرض والشرور التي هي مدمرة للغاية هنا. لكن هذا الإله ليس غير التخارج الوهمي للآمال البشرية[1].

من الواضح أنّ فويرباخ بنى شبكة من النظريات المتداخلة التي تقود إلى النهاية المنطقية بأن الإله مجرّد إسقاط، لكن يمكننا التساؤل ما إذا كانت هذه النظريات والنتيجة التي وصلت إليها تفسيرات ظاهرية لمزاعم دينية. هل البشر «مغرّبون» بالفعل، هل الإله مجرّد إسقاط، هل إن مفهوم الإله ينبع من أمنيات متجذرة بعمق، هل الدين مشوش بالأنتروبولوجيا، وهل علينا أن ننتهي كفويرباخ بالإلحاد؟

(1) S. Paul Schilling, **God in the age of Atheism**, (New York, 1969) 24.

التغرّب البشري:

نقطة الانطلاق في فلسفة فويرباخ المتعلقة بالدين هي الطبيعة البشريّة. كأنتروبولوجي، رأى فويرباخ أن البشر مكونون بطريقة تجعلهم محتاجين وباحثين، أذكياء ومتعلمين، وقادرين على أن يكونوا في آن ذاتاً وموضوعاً (من خلال ما وراء الإدراك Metacognition). وحين مناقشة الشرط الذي لا غنى عنه للطبيعة البشرية، يقول فويرباخ: «العقل، الإرادة، الشعور»، ثم يكمل بالقول إنّ الإنسان «ليس شيئاً دونهم»[1]. ومن ثم يستدرك معقباً، «الإنسان لا شيء دون غرض [خارجي]»[2]. من خلال الأغراض الخارجية (أي، العالم المادي والبشر الآخرين) يكتشف الناس أنفسهم ويصبحون واعين لطبيعتهم الخاصة، أي يدركون أنهم «كينونات-نوع». وتدريجياً، تتكون علاقة بين عقل البشر، إرادتهم، وحبهم بالأغراض المتخارجة عنهم فيصبحون واعين-ذاتياً؛ هذا الوعي الذاتي يوصف من قبل فويرباخ على أنه «كينونة تصبح موضوعية بالنسبة لذاتها»[3] في صيرورة الوعي الذاتي هذه يصبح الأفراد ذاتاً وموضوعاً في آن، يصبحون مشوشين. إنهم يخطئون بجعلهم طبيعتهم الموضوعية شيئاً متمايزاً عن أنفسهم (أي، الإله أو الأرواح)، وهكذا يغرّبون

---

(1) Ludwig Feuerbach, **The Essence of Christianity**, (New York 1957) 3.

(2) Ibid, pg 4.

(3) Ibid, pg 6.

أنفسهم. هل هي حقيقية الحالة القائلة إن البشر يعتبرون خطأ طبيعتهم الخاصة على أنها شيء ما وراء أنفسهم؟ وحين يفعل البشر ذلك فهم إنما يكونون مخدوعين «بأفيون الشعوب»[1] وهم مشوشون بالكامل بشأن من يكونون أو من يكون الإله. نفهم أن البشر يرتكبون أخطاء تتعلق بهويتهم ومكانهم في العالم، لكن إلى هذا الحد؟ وكما قال ماكس شتيرنر ذات مرة:

يطلق فويرباخ على الإلـه، الـذي هو روح، الاسم «جوهرنا». هل يمكننا أن نضيف إلى هذا، أن «جوهرنا» يُجعل منه معارضاً لنا - أننا يجري قسمنا إلى ذات جوهرية وذات غير جوهرية؟ ألا نعود بذلك إلى البؤس الكئيب المتجلّي في النظر لأنفسنا على أننا منفيون عن ذواتنا؟[2].

يلحظ شتيرنر بحق أن فويرباخ يضع طبائعنا الخاصة على نحو معارض لذواتنا؛ إنها معارضة لنا ومختلفة عنا كما هو الإله بالنسبة للجنس البشري. يبدو مزعجاً الاستنتاج أنه لأننا نفكّر بأنفسنا كأغراض فإن هذا الإسقاط الضخم والتفصيلي كان قد حدث؛ لأني واعٍ لشيء متخارج عني فهو لا يجعلني أعتقد أن

(1) Karl Marx **Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right**, 1844, found at http://www3.baylor.edu/~Scott_Moore/texts/Marx_Opium.html

(2) Stirner, Max, **The Ego and His Own**, Benj. R. Tucker: Publisher: New York, 1907, pg 40. found at: http://flag.blackened.net/daver/anarchism/stirner/theego0.html#contents

هذه الغرض هو أيّ شيء غير ما هو يكون، في الواقع، إنه يفعل العكس، إنه يجعلني أدرك ما يكونه بحق وما لا يكونه، ما أكونه بحق وما لا أكونه. ألم يكن باستطاعة البشر أن يدركوا بسهولة أن وعيهم الذاتي إنما كان يشير إلى أنفسهم فحسب ومن ثم يستنتجون أن الإله غير موجود؟ إن الصعوبة التي واجهت فويرباخ هي تفسير كيف أن عرفاً متكرراً مثل الوعي الذاتي كان باستطاعته أن ينسج مثل تلك الشبكة المعقدة من الميتافيزيقيا؟

الإله كإسقاط:

الفرضية المركزية عند فويرباخ، والتي هي فرضية تتبع بالضرورة التغرّب البشري، هي تلك التي تقول إنّ الإله مجرد إسقاط للطبيعة البشرية الكاملة. يكتب فويرباخ: «الإنسان- هذا هو سرّ إسقاطات-الدين لكينونته في الموضوعية، ويجعل من ذاتـه من جديد عندئذ غرضاً لهذه الصورة المسقطة لذاته المحولة من ثم إلى ذات أخرى»[1]. الأشخاص المتدينون، كما يقول فويرباخ، ينظرون إلى العناصر الإيجابية في طبيعتهم ومن خلال الأمنية والمخيلة يتطاولون بها إلى الكمال؛ تصبح الطبيعة ما فوق طبيعية، تصبح القدرة كليّة قدرة، وتصبح المعرفة كليّة معرفة.

(1) Feuerbach, Ludwig, **The Essence of Christianity**, Harper and Row Publishers: New York, 1957, pg 29-30.

يبدو الأمر كما لو أننا في كهف أفلاطون، فقط هذه المرة تكون الظلال آلهتنا ونحن نلقي الضوء على طبائعنا التي صُيّرت موضوعية. يجب علينا أن نلحظ هنا أن فويرباخ يقول إن الأفراد هم الذين يقومون بالإسقاط، لكن ذلك الذين يقومون بعملية الإسقاط عليه إنما هو إتمام كل الصفات البشريّة؛ إنهم يسقطون كمونيات كل النوع البشري:

«الإله هو فكرة النوع كفرد - فكرة جوهر النوع، الذي هو كنوع، ككينونة شاملة، كمجمل لكل أنواع الكمال، كل الصفات أو الحقائق، الخالية من كلّ الحدود التي تتواجد في الوعي وشعور الفرد، هو في الوقت ذاته من جديد كينونة فردية، شخصية»[1].

يصل فويرباخ إلى نتيجة مفادها أنهم كجزء من النوع البشري، فالأفراد الواعون-ذاتياً يصوّرون طبيعتهم البشرية على أنّها مجرّدة من المحدودية ويضعون عليها اللقب «إله»، وهكذا يسقطون الإله وينسبون إليه كل الصفات البشرية الكاملة.

هنالك كثير من النقد لنظرية الإسقاط عند فويرباخ، لكننا سنشير إلى نقدين فقط. الأول، إن نظرية الإسقاط ليست شيئاً قابلاً لأن يُبَرهن عليه بشكل صارم، إنها مجرّد فرضية تربط

(1) Ibid, pg 153.

بين السمات السيكولوجية للبشر وبين لاهوتهم. فعلى سبيل المثال، كان باستطاعة المرء أن يفترض بسهولة أنّ الإله خلق البشر بطريقة جعلتهم يفكرون على نحو تجريدي ويصلون إلى المعرفة بطبيعة الإله اللا-متناهية؛ كما أشار ديفيد بوتل:

إن حكمة فويرباخ القائلة إن البشر خلقوا الإله على صورتهم الخاصة يمكن أن تُعكس بسهولة: جعل الإله البشر على صورته فهم من ثم - بفضل طبيعتهم ذات الشكل الإلهي - يسقطون إلهاً والذي هو شخصي، مثلهم"[1].

ثانياً، يتجاهل فويرباخ شرور الطبيعة البشرية ونقائصها: لماذا لا يسقط البشر غير السمات الخيرة لطبيعتهم ولا يسقطون الشريرة؟ إذا نحن نُسْقط، كما يقول فويرباخ، مجمل الطبيعة البشرية في الإله علينا أن لا ننسى مساوئ البشرية، مع ذلك فما من أحد، بمن فيهم فويرباخ، كان بإمكانه أن يتخيّل أن البشر يؤمنون بإله شرير بالمطلق، مخادع بالكامل، حانق بالمجمل.

في ردّنا على ما يطرحه المسيحيون المتدينون، خاصة البروتستانت، على فويرباخ، فإننا نقول، إن نظرية الإسقاط، المعتمدة للغاية اليوم في مدارس التحليل النفسي، مثلها مثل الاعتقاد الديني، تحتاج بالفعل إلى تجليّات ماديّة حتى يتمّ

(1) Beutel, David, **Intellectual Foundations of the Christian Faith**, found at: http://www.stu.lmu.edu/wbeutel/write/ifcf.htm.

اعتمادها كحقيقة موضوعية؛ بالمقابل، فقد نأى النقد بذاته عن طرح فويرباخ المتعلّق بالتمايز بين الوعي البشري ونظيره الحيواني، والذي هو السبب المباشر لوجود المخيلة، التي هي بدورها السبب المباشر لعملية الإسقاط التي أوصلت إلى اختراع المفهوم «إله». ولو أن المفهوم البشري للإله كان حقيقة موضوعية يمكن الوصول إليها بطرق موضوعية محدّدة مثل أية مسألة علمية، لكان يُفترض أن يكون هذا المفهوم معمماً على كل النوع البشري، لا أن تتدخل العوامل الذاتية البشرية في خلق مفاهيم تبدو أحياناً متناقضة حتى التضارب. خَلْقُ البشر الإله على صورتهم - عكس المفهوم اليهودي-المسيحي - ليس تصوّراً للإله موجوداً عند كل الشعوب وعلى مدى كل الأزمنة. لكن الحقيقة هي أنّ إسقاط المحمولات البشرية على الإله مسألة تعرفها كل الثقافات؛ فإله المسلمين، على سبيل المثال، إضافة إلى محمولاته المعنوية-الأخلاقية ذات الطابع البشري، يحمل أيضاً صفات تجسيمية هي إسقاطات مادية بشرية واضحة. الدخول في محمولات الإله عند النوع البشري على اختلاف مفاهيم الإله بين زمن وزمن وثقافة وثقافة إنما يعني الدخول في تشويش لا مفرّ منه، حين يتداخل الأزلي-الإلهي مع الزمني-البشري! مع ذلك، فكما يقول لانغه، لا يمكن للبشر معرفة شيء عن الإله هذا إذا كان موجوداً؛ فحواسهم

وإدراكاتهم قاصرة عن الوصول إلى الكينونة الإلهية؛ من هنا، فكل المحمولات الإلهية - كما يقول فويرباخ - هي إسقاطات بشرية على الذات البشرية التي جُعلت موضوعية في عمليّة تغرّب ذاتي وحملت الاسم: إله! أخيراً، فإنه لم يكن الإله دائماً يحمل صفات خيّرة؛ وقراءة فويرباخ في تعقبه للمحمولات الإلهية عبر الثقافات والأزمنة تظهر أن الإله لم يكن الخير المطلق دائماً.

رغبات عميقة الجذور:

كانت إجابة فويرباخ على هذه المعضلة ستبدو شيئاً مثل هذا: «الإله ليس غير إسقاط لصفات إيجابية للطبيعة البشرية لأن ذلك ما يرغب به البشر». هذا يرجع إلى أساس نظرية الإسقاط عند فويرباخ: رغبات عميقة الجذور. وكما لاحظنا من قبل، يقول فويرباخ، «ينبع الإله من شعور رغبة»، أي، ليس الإله غير الإنجاز لرغباتنا العميقة والأكثر مركزية. سيغموند فرويد، وهو واحد من تلاميذ فويرباخ العظام، يلخّص هذا الموقف بإيجاز: «الأفكار الدينية، التي تُقدّم على أنها تعاليم ... هي أوهام، تحقيق لأقدم، أقوى، وأكثر أمنيات الجنس البشري إلحاحاً»[1].

(1) Freud, Sigmund, **The Future of an Illusion**, ed. and trans. J. Strachey, Norton Publishing: New York, 1961, pg 30.

الأسئلة أمامنا هي ما إذا كان بإمكان الرغبات البشرية أن تمدنا ببرهان مقنع أم لا ضد الإيمان بوجود إله وتشرحه على نحو ساحق.

الصعوبة الأولى في الأساس الشعوري للإسقاط عند فويرباخ هو سوء فهمه للدين. فأديان كثيرة، بما فيها المسيحية، لا تسير كما كان المرء يرغب. وعلى سبيل المثال، فمن الصعب أن نفهم كيف كان باستطاعة البشر أن يرغبوا بأن يكونوا آثمين أمام إله مقدّس وحانق، أو أن يسلّم مصالح المرء الذاتية من أجل مجد الإله الخاص. وفي تعليقه على المسيحية، وعلى نحو أكثر تحديداً على هذا الموضوع، يقول سي. س. لويس: «تحويل إرادة واحدنا التي زعمنا لزمن طويل أنها لأجلنا، هو، بحد ذاته، مؤلم على نحو استثنائي. إن التنازل عن إرادة-ذاتية مضطرمة ومنتفخة بسنوات اغتصاب شيء بلا وجه حق هو نوع من الموت»[1]. كيف كان باستطاعة هذا أن يكون ما يرغب به البشر فعليّاً؟

ثانياً، حتى إذا رغب البشر بطريقة غريبة بهذا الإنكار الذاتي والإطاعة القربانية للإله، فهل كان هذا سيثبت أن الإله غير موجود؟ يمكن من جديد عكس نظرية فويرباخ: كان باستطاعة الإله أن يخلق البشر بمثل تلك الطريقة بحيث يمكنهم

(1) Lewis, C.S., **The Problem of Pain**, HarperCollins: New York, 2001, pg 89.

في نهاية الأمر أن يرغبوا بالإنكار الذاتي وبأن يكونوا مطيعين له، ومن ثم البزهنة على وجود الإله.

ثالثاً، يجب أن نلاحظ أنه ليس جميع الناس يرغبون أن يكون الإله موجوداً. وكان ممكناً للإلحاد أن يكون مذنباً أيضاً بإثم اتباعهم لرغباتهم عميقة الجذور عن طريق جعل الإله غير موجود ولا يتدخل بحياتهم. يقول أرماند نيكولي، في معرض حديثه عن المعركة الأدبية التي دارت بين فرويد ولويس حول نظرية الأمنية عند فويرباخ:

يلاحظ لويس بذكاء أن حجة فرويد تنبع من ملاحظاته السريرية بأن مشاعر الطفل الصغير تجاه الأب تتميز دائماً «بتناقض ضدّي معين»- أي، مشاعر إيجابية وسلبية قوية. لكن إذا ما اعتبر أن ملاحظات فرويد حقيقية، يمكن لهذه الرغبات المتناقضة أن تعمل في الاتجاهين على حدّ سواء. ألا يشير الجانب السلبي من التناقض الضدي إلى أنّ الرغبة في أن لا يكون الإله موجوداً هي بقوة الرغبة بوجوده؟ [1]

وهكذا يبدو أن احتمالية وجود الإله تعادل تماماً احتمالية عدم وجوده في نظرية فويرباخ، ومن ثم يظل البرهان غير حاسم.

---

(1) Nicholi، Armand، **The Question of God**، The Free Press: New York،1957، pg 12.

اختزال الدين إلى أنتروبولوجيا:

حين تعتبر نظريات فويرباخ حول ما هو بشري من اغتراب، إسقاط، ورغبات صحيحة فببساطة سيتم الخلط بين الدين والأنتروبولوجيا. وحين يُسقط البشر طبائعهم الخاصّة في فكرة الإله، يعقب ذلك أنه حين نفهم الدين فنحن لا نصل إلى معرفة بالإله، بل بأنفسنا. ويقول فويرباخ هذا بوضوح تام: «وعي الإله هو الوعي الذاتي، معرفة الإله هي المعرفة الذاتية. لكنك بإلهه أنت تعرف الإنسان، وبالإنسان أنت تعرف إلهه؛ الاثنان متطابقان» [1].

إن ما يهدف إليه فويرباخ وهو أن فكرة الإله قابلة لأن تختزل إلى النوع البشري، أنها في جوهرها أنتروبولوجيا. ويلاحظ أحد أبرز الباحثين في فويرباخ، إيوجين كامنكا، هذا الاختزال: «يقدّم فويرباخ كلّاً من هذه الاختزالات بقوة كبيرة، بكثير من البلاغة، إلى درجة أنه يظهر وكأنه ينظر إلى كل واحد منها على أنه الجوهر الحقيقي بالمعنى الذي يجب أن يُفسّر فيه مجمل الدين» [2].

حين يكون الدين، إذا ما تكلّمنا بشكل دقيق،

(1) Feuerbach, Ludwig, **the Essence of Christianity**, Harper and Row Publishers: New York, 1957, pg 12.

(2) Kamenka, Eugene, **The Philosophy of Ludwig Feuerbach**, Praeger Publishers: New York, 1969, pg 56.

أنتروبولوجيا، يجب علينا، إذا ما كنّا أشخاصاً متدينين، أن ننمو وندرك أن الإله والإنسان متطابقان. مع ذلك، فحين لا نقبل بالنظريات التي تُستمد منها هذه الخاتمة علينا الاعتراف من ثم بشيء آخر غير الجنس البشري، والذي هو غير قابل لأن يختزل إلى العالم المادي.

مشاكل عديدة تظهر للعلن حين يُختزل الدين إلى أنتروبولوجيا، إحداها زوال المعايير الموضوعية. حين يكون البشر إلهاً (بالمعنى الشوبنهاوري) يكون البشر عندئذٍ «المعيار لكلّ الأشياء» (إبستمولوجياً وأخلاقيّاً)، كما قال بروتاغوراس ذات مرة[1]. فنحن المعيار الذي يحدّد ما هو حقيقي، مزيف، خيّر، وشرير. يختصر فويرباخ موقفه المتعلّق بالحقيقة، فيقول: «ذلك حقيقي الذي يتفق معي الآخر بشأنه - الاتفاق هو أول معيار للحقيقة؛ لكن فقط لأن النوع هو المعيار الأخير للحقيقة»[2]. مع ذلك، ما هي الحصيلة حين يعارض أحدهم فرضيات الآخر بالمعنى الكامل للكلمة؟ هل الاثنان محقّان؟ ما هو المعيار الذي نستطيع أن نحكم به بين الأفراد؟ كان فويرباخ سيجيب إنه المجتمع أو العرق البشري ككل هو الذي سيحكم في هذه الحالات. مع ذلك فمن الواضح أن المجتمعات

---

(1) Protagoras, 490-420 B.C.E.

(2) Feuerbach, Ludwig, **the Essence of Christianity**, Harper and Row Publishers: New York, 1957, pg 158.

المختلفة تحكم بشكل مختلف، فمن يحكّم بينها؟ على نحو مشابه فإن الإنسانية إجمالاً منقسمة حول مسائل الحقيقة والأخلاق، فكيف يمكن من ثم الاعتماد عليها في الحكم على أي شيء؟ إن ما يحصل، عند اختزال الإله إلى أنتروبولوجيا، هو أنه لا يعود ثمة معيار نحكم به على مزاعم الحقائق والأخلاق غير أنفسنا، نحن نضفي على كلّ المعايير الصبغة النسبيّة، أو كما صاغها نيتشه، «نعيد تقييم كل القيم»[1]. وحالما يكون هنالك معيار مادي يمكن الدفاع عنه نقيّم به موضوعياً العالم يصبح استنتاج فويرباخ محفوفاً بالمخاطر.

في ردّنا على النقد السابق الموجّه لأبرز مقولات فويرباخ، «اختزال اللاهوت إلى أنتروبولوجيا»، يمكن القول، كما أشرنا آنفاً، إنّ مفهوم الإله أيضاً غير متفق عليه بين فرد وآخر، مجتمع وآخر، وزمن وآخر - مع أن الكينونة البشرية، جوهرياً، هي ذاتها. بل إن مفهوماً بارزاً ومحورياً للإله - مثل التجسد - متناقض في تناول الكينونات البشرية له إلى درجة التضارب؛ كما هي الحال، في مجتمعاتنا على سبيل المثال، الموقف اليهودي-الإسلامي الرافض له بالمطلق - الإله هنا تجريدي على نحو شبه كامل - والموقف المسيحي الذي يبني

(1) Nietzsche، Friedrich، **The AntiChrist**، translated by H.L. Mencken، 1920، pg 62، found at: http://www.fns.org/uk/ac.htm

عليه مجمل عقيدته. إذن، إن المقاربة البشرية لمفهوم الإله أكثر تعقيداً وتناقضاً من أية مقاربة أخرى؛ وذلك بسبب تداخل العناصر «البشرية» المكانية-الزمانية في خلق هذا المفهوم.

محطة فويرباخ النهائية: الإلحاد!

حين يكون الإله إنساناً، لا يعود هنالك «إله» بالمعنى المعياري للمصطلح. وفويرباخ ذاته يقرّ بإلحاده: «لذلك فحين يكون عملي سلبيّاً، لادينيّاً، إلحادياً، دعونا نتذكّر أنّ هذه الإلحادية - على الأقل بالمعنى المطروح في هذا الكتاب - هي سرّ الدين ذاته»[1].

إن المسار الفلسفي لفويرباخ هو الارتقاء بالجنس البشري واختزال كل ما يمكن اعتباره «إلهياً» إلى آمال الجنس البشري وطموحاته. يضع فويرباخ أساس التقاليد الإنسانوية اللاحقة مع تقديمه «لفلسفته الجديدة»، التي «تجعل الإنسان - بتضمين الطبيعة كأساس للإنسان - الغرض الفريد، الشامل والأسمى للفلسفة». عند هذا المذهب الإنساني الإلحادي يريد فويرباخ أن يتركنا بحيث يمكننا تثقيف الثورة التي تنقلنا من مركزية-الإله

(1) Feuerbach، Ludwig، **The Essence of Christianity**، Harper and Row Publishers: New York، 1957، preface pg 3623. Feuerbach، Ludwig، **The Principles of the Philosophy ofFuture**، Bobbs-Merrill: Indianapolis، 1966، pg 70.

إلى مركزية-الإنسان ونقود ذواتنا إلى مكان مشابه. ما هي إذن مشاكل هذا المنظور للعالم؟

أولاً، وكما لاحظنا سابقاً، هنالك مشاكل عديدة عند البشر حول مسألة المرجعية النهائية في قضايا الحقيقة والأخلاق.

ثانياً، هنالك براهين فلسفية عديدة مرفوعة في وجه الإلحاد، لكن بسبب ضيق مدى هذه المقالة، سنكتفي بتقديم بعضها فقط. أحد تلك البراهين، المعروف باسم البرهان التجاوزي Transcendental Argument يكشف عن أنّ الإلحاد المادي لا يمكنه الاعتماد على قوانين المنطق، لأنه ضمن المادية لا يمكن أن توجد كيانات لاماديّة، ضرورية، مجرّدة تتواجد بمعزل عن العالم المادي، الذي يكون ما تكونه قوانين المنطق. برهان آخر يتكون من الحاجة إلى أساس عقلاني للاستقراء، وإلا فسوف نترك في وضعية شك استقرائي (التي هي هزيمة ذاتية). وبلغة العلمانيين فإن كل شخص يفترض مسبقاً تناسقية في الطبيعة حين يلتمس صنع معنى منها، والإلحاد لا يمكنه تقديم أي سبب للاعتقاد بأنّ المستقبل سوف يكون مثل الماضي دونما افتراض لتناسقية الطبيعة ومن ثم طرح السؤال[1]. مع ذلك، بغض النظر عمّا إذا كان المرء سينتهي إلى

---

(1) انظر أيضاً:

"**Atheism and Induction**" by Greg Bahnsen، found at: bellevuechristian.

الإيمان بالإلحاد أم لا، لا بدّ من تشجيع ذلك الشخص على أن لا يفعل ذلك على أساس النقديات الفويرباخية، لأنها لا تقدّم أية براهين محددة ضد التأليه التقليدي.

إن رأينا الذي يحاول الموضوعية ما أمكن يقول إنّ فويرباخ، إذا ما أخذناه في سياقه الزماني-المكاني، فسوف نكتشف دون كبير عناء أنه شكّل نقلة بشرية-معرفية على الصعيدين اللاهوتي والفلسفي في ألمانيا أولاً، وفي العالم ككلّ ثانياً. قد تبدو بعض براهين فويرباخ قد عفا عليها الزمن، لكن براهين أخرى تزداد رسوخاً وعلمية عبر دعمها إبستمولوجياً من خلال النتائج التجريبية المخبرية.

خاتمة:

حين لا تكون فلسفة الدين عند فويرباخ كافية، يمكنك أن تسأل، أية مساهمات يقدمها إذن للدراسات الدينية بشكل عام؟ هل علينا جميعاً رميه في أنقاض الاختزالية ما بعد الهيغيلية؟ أنا من أصحاب الرأي أن علينا أن لا نفعل ذلك. فقد ساهم فويرباخ في نشوء الاستعلام في الإبستمولوجيا الدينية، فلسفة الدين، سيكولوجيا الدين، عن طريق طرح أسئلة عظيمة حول

---

org/faculty/.../Apol_Bahnsen_Tabash_Induction.pdf - 79k، and «**Does Induction Presume the Existence of the Christian God?**» by Michael Martinpublished in Skeptic، Vol. 5، #2، pp. 71-75.

التصورات البشرية للإله. يتحدّى فويرباخ التجريبيين الدينيين في أن يأخذوا نظرة أخرى ليتساءلوا ما إذا كانوا قد خلقوا الإله على صورتهم الخاصة، ما إذا كانت الأشياء التي تبدو خيّرة هي حقيقية، وإذا ما باستطاعتهم تقديم أي ضمان للاهوتهم. على نحو مشابه، يذكّر فويرباخ اللاهوتيين السكولاستيين أن البشر هم كينونات سيكولوجية، تحاول التعامل مع العالم الذي حولها، وكثيرون يركضون إلى الدين لهذه الأسباب بالذات.

على المستوى البراغماتي والأخلاقي، فقد أراد فويرباخ من الرجال والنساء التركيز على تقدمهم الدنيوي عن طريق التخلّص من مفهوم العالم الآخر الذي ميّز الدين لزمن طويل. لقد أراد فويرباخ تحويل رؤساء الأديرة إلى علماء، الرهبان إلى نشطاء مجتمعيين والنسّاك إلى علماء اقتصاد عن طريق زرع مبدأ إنساني شامل والذي كان سيبدو به مجتمعنا أفضل. ومن أجل هذا الموقف، وهذا ما أشعر به، علينا أن نصفق لفويرباخ ونضعه في المكان الذي يستأهله. مع ذلك، يجب أن نلاحظ أنك لست بحاجة لأن تكون إنسانوياً ملحداً لتكون محبّاً للخير، فأنت باستطاعتك أيضاً أن تتبع الوصية العظيمة، «أحبب جارك كنفسك»[1] كانت ردة فعل فويرباخ على التشعب الثنائي الذي ميّز مسيحية العصور الوسطى: الروح فوق الجسد، السماء

(1) Matthew 22:37-38.

فوق الأرض، القداسة الداخلية فوق الميول المجتمعية. لو كان باستطاعة فويرباخ فقط أن يرى اليوم كيف انهار هذا التشعب ببطء مع ظهور الشيوعية الاشتراكية والمحبة للخير ضمن الكنيسة. مع ذلك، لا يزال فويرباخ يتحدّث إلى أولئك الذين يفضلون امتلاك النشوة الروحية على الجلوس حيثما جلس يسوع، أي وسط أولئك الذين اعتبروا غير طاهرين.

في مقاربتنا النقدية لهذه المقاربة المسيحية النقدية لإنسانوية فويرباخ يمكننا القول، إنّ الحروب البشرية، ألد أعداء الإنساوية على اختلاف أشكالها، قديماً وحديثاً، لعب فيها الدين [الاختلاف في مقاربة الإله مفاهيمياً] الدور الأبرز على نحو شبه دائم؛ بل إن اختلافات ثانوية في مقاربة الإله مفاهيمياً كما هي الحال في الفوارق الثانوية في تصوّرات الإله ضمن الدين ذاته [كما حدث في المسيحية في أوروبا بين البروتستانت والكاثوليك قديماً، وكما يحدث اليوم في الشرق بين الشيعة والسنة] أدّت إلى كوارث إنسانية مريعة كان ضحيتها الأولى والأخيرة الإنسان، حامل المفهوم الإلهي ومحموله؛ وكلّ وصايا العهدين القديم والجديد والقرآن لم تنفع في وقف نهر القرابين البشرية على مذبح الوهم الإلهي؛ باختصار، الدين يفرّق بشريّاً، والإلحاد يجمع!

فويرباخ ولوثر:

يرد فويرباخ على لوثر بشكل مباشر في جوهر الإيمان بحسب لوثر (1844م)، العمل الحِكَمي القصير الذي يعتبر ملحقاً بعمله الضخم، جوهر المسيحية، الذي سبق ونشرناه بالعربية قبل مدة. [لا بدّ أن نلاحظ العنوان الألماني للعمل]! إن حجة فويرباخ الأساسية هي أنه، على الرغم من تفاسيره اللاهوتية، فإن لوثر ذاته يُظهر أن الإله بالذات يكشف لنا أن الإله غير متاح وصوله إلى وعي الكائنات البشرية. وبالمناسبة، فتلك هي الموضوعة الرئيسة عند لانغه، والتي أخذها عنه نيتشه: قد يكون ثمة إله أوجد هذا الكون، لكن محمولاتنا المتعلُّقة به إنما هي بشرية بالكامل فنحن لا نستطيع بحسب مدركاتنا أن نصل إلى هذا الإله. وفي حين يعترف لوثر باعتقاده بوجود الإله المتعال، فهو مع ذلك يصف إدراك الإنسان لهذا الإله وذلك مقابل الوعي البشري، ومن ثم يعزّز الإسقاط الأساسي الذي هو مركزي بالنسبة لـجوهر المسيحية. وفي حين تبقى الحجة الرئيسة هي ذاتها، ففي عمل فويرباخ الثاني هذا، جوهر الإيمان بحسب لوثر، يؤكّد فويرباخ على الأهميّة الفلسفية ليسوع كدليل على أنّ المفهوم التأملي ضمن المسيحية غير قابل لأن يُدافع عنه في نهاية المطاف وهو إنما يفعل هذا من خلال الأخذ بعين الاعتبار لما ينظر إليه على أنه المقاطع المفتاحية في عمل لوثر. في التقليد المسيحي، للإله وجه ووجود حرفيّان في يسوع،

وهو أمر هام بالنسبة لفويرباخ لأن الحقيقي هو وحده الذي له حضور محسوس في العالم. على نحو مشابه، تثبت بشرية يسوع لفويرباخ أن الإله يمكن معرفته ككينونة طبيعية ومن خلال وسائل إدراكنا الطبيعية. إن فهمنا لأي شيء إنما ينبع من حقيقة أننا بشر، وأنه في يسوع، يُثبت الإله لنفسه أنه بشر؛ لذلك، الأمور الوحيدة التي نعرف أنها خيّرة - وأنها حقيقية أيضاً - لا بدّ أن تتوجه إلى ما هو بشري من إحساس وإدراك حسّي. الإرث المسيحي هو الرابط الضروري للوجود بالجوهر؛ يقول فويرباخ في جوهر الإيمان بحسب لوثر:

«في المسيح أظهر الإله ذاته؛ بمعنى آخر، أنه أبدى ذاته وأثبت أنها كينونة بشريّة. وفي بشرية المسيح تُجعل بشرية الإله فوق كل الشكوك. إن الآية الرئيسة أن الإله خيّر هي أنّه إنسان... كيف أستطيع الوصول إلى شخص لا حواس لديه؟ من يستطيع أن يكون ممثلاً ووسيطاً لي دون عين أو أذن؟ إن التعهد بخيريّة الإله ورحمته (بشريته) وحقيقتيهما تكمن من ثم في المسيح بوصفه الجوهر المحسوس للإله: وبالاستشهاد بلوثر، نقول الإله دونما جسد لا يستأهل شيئاً».

يشرح فويرباخ أن المسيحية على الرغم من أساسها التأملي، فهي مع ذلك أحد تقاليد المذهب الطبيعي. الإله هو كينونة لها لحم، يقينية، حساسة بل حتى بشريّة، وهذه السمات

هي علامات الوجود بالذات. الإله الذي هو خلف الكينونة أظهر ذاته في كينونة يسوع؛ الإله كاحتمالية كامنة يجب أن يصبح إلهاً يكون فعلياً في الكينونة البشريّة. ويدافع فويرباخ عن أنّ هذا هو التقدّم الطبيعي لحجج لوثر الخاصة. فلأننا ملوثون بالخطيئة الأولى، نحن نفتقد القدرة على تقدير دقيق لخيرنا وعلى توجيه مناسب لأفعالنا، ونعتمد من ثم على توجيه الإله. فعلى سبيل المثال، نعرف خاصية المنفعة من خلال المفهوم القائل إن الإله كينونة نافعة. أما بالنسبة للمسيحيين، فإن تجسّد يسوع هو ما يأتي بتلك الخاصيات المفيدة إلى العالم. وبمعنى أن الإله يمثّل كل الخاصيات بجوهرها الأمثولي، فإن يسوع يجعلها فعليّة من خلال شخصيته البشريّة المميزة. وبكلمات فويرباخ، في جوهر الإيمان، فإنّ «ما تعتقد أن الإله يكونه، تراه في المسيح؛ ما يكونه إلهاً في صيغة فكرية، يكون في المسيح فعليّاً». وبالنسبة لفويرباخ، فإن قيمة بشريّة المسيح ضمن التقليد تمت تسويتها بما اعتبر أنه عدم مناعة الإيمان المسيحي. وقد قال بارت، إن عقيدة الإيمان عند لوثر تؤسس على نحو فاعل لوجود الإله من أجل الإنسان. ويعتقد فويرباخ أن وصف لوثر لقوة الإيمان الخلاصيّة تقود إلى تناقضات منطقية فيما يخص وجود الإله ككينونة متعالية. وبمعنى ما، يقول فويرباخ في جوهر الإيمان، إن علينا أن نعتقد أن الإله:

«إله في ذاته، كينونة غير قابلة للاستيعاب وغير بشرية، والتي «تلبس» و«تؤنث» ذاتها كإنسان من أجل - فكرة حسنة! - أن تدسّ لابشريتها في الإنسان تحت قناع البشريّة؟ إنه يستطيع أن يفعل هذا فقط بالتناقض مع معناه واعتقاده الحقيقيين».

وفي حين يكون على هذا التناقض أن يُحل من خلال فهم لوثر للإيمان، يقول فويرباخ إن نموذج لوثر يوضح معضلة مذهب ما فوق الطبيعية. يُواجه المؤمنون بفكرة أنّه مع أن يسوع كان معروفاً بالفعل ككينونة بشريّة ماديّة، فعليهم مع ذلك أن يتقبلوا المعنى الأكمل لهوية يسوع كمخلّص ما فوق طبيعي. ويشرح فويرباخ أنّ الشكوكية أو اللا-اعتقاد المتعلقين بالهوية ما فوق الطبيعية للمسيح إنما يخلقان شكّاً أو تنافراً في حين يتيح الإيمان الوحدة واليقينية في المنظور الشمولي للشخص. إن فكرة الإله المتسامي، الموصوف في جو من العزلة، الذي أرسل ابنه ليس فقط كي يعيش ككينونة بشريّة ممتلئة بل أيضاً كي يمتلك القدرة على فداء العالم إنما هي فكرة غير منطقيّة. إنها فقط تحلّ مقابل حضور الإيمان البشري في مثل تلك الكينونة بحيث يمكن لهذا الاعتقاد أن يُعطى صدقيّة.

بالنسبة لفويرباخ، فهذه لحظة هامّة جدّاً في فهم إرث لاهوت لوثر. ويقدّم فويرباخ نقده الكانطي الخاص في رفضه لمعنوية «إله-في-ذاته»؛ من منظور الوعي البشري يكتسب هذا

الإله يقينية فقط حين يُوصف كمسألة إيمان. إن تركيز لوثر على الطبيعة الخلاصيّة للمسيح يمتلك العاقبة المنطقية للتشديد على معنى وجود المسيح ككينونة لأجل [فداء] الكينونات البشريّة جوهريّاً. يصف كارتر لندبرغ اهتمام فويرباخ بهذه القضية على أنه «إدراك منه لمنظور لوثر المتعالي». تركّز ملاحظة لندبرغ على المسألة ذاتها التي طرحها بارت: في حين إن لوثر يقصد من مسألته أن الإله قابل لأن يتم الوصول إليه فقط من خلال الإيمان البشري وليس العقل البشري ليكون عنصراً محدّداً للوعي البشري، فإنّه عند فويرباخ يحرز العكس. إن المنظور الأوحد الذي يمكن للكينونات البشرية أن تزعمه هو المنظور الخاص بها، ومن هذا المنظور يتواجد الإله ككينونة تظهر في وعي واحدنا وتحرز فائدة بشريّة. مع ذلك، ففي تحديد لندبرغ لهوية مسألة فويرباخ بوصفها متعالية، وليست ببساطة سيكولوجية أو تتبنى المركزية البشريّة Anthropocentric، فإن تحليله لعلاقة فويرباخ بلوثر أكثر دقة من تحليل بارت بكثير. يقول فويرباخ هنا إنّ تركيز لوثر على الإيمان والتجربة البشريّة للإله إنما يشير بدوره إلى المشاكل الإبستمولوجية للتوكيدات ما فوق الطبيعية وأو التأمليّة. حين يوصف الإله ككينونة تتواجد لأجل الإنسان، فإن تمييزه كإله رفدة لتمييزه ضمن الوعي البشري. ومن منظور الكينونة البشريّة، فهذا

حدث يخلق الظرف من أجل احتمالية التمييز-الذاتي: إنه فقط في تمييز المرء للإله الذي يتواجد من أجل الكينونات البشريّة يمكن للمرء تعلّم ظروف بشريته الخاصّة. إن الرابط الجوهري الذي يخلقه فويرباخ بين الإله ككينونة وظهور هذا الإله ضمن الوعي البشري ليس انعكاساً للسيكولوجيا أو الرغبة البشريتين: أي، أنا أقدّم إلهاً يعني ما أعتقد أنه يعنيه؛ عوضاً عن ذلك، فإن ربط الإله بالوعي البشري هو مجرّد انعكاس لاعتقاده بالصحة الإبستمولوجية للوعي والطبيعية البشريين.

إنّ منطق فويرباخ في هذه الفكرة مشابه للأفكار التي قادت نقديته لهيغيل إليها: باختصار، تفتقد المسيحية والمثالية على حدّ سواء الدقة والحتمية التجريبيتين لأنهما تحاولان تجاوز هذه الأشكال الطبيعية للاستقراء. ويعتقد فويرباخ أن لوثر ذاته كان يفهم هذه النقطة، وكان يرقص على الدوام حول المسألة لكنه لم يعترف قط باللا-تناسق المنطقي للمنظور الأرثوذكسي للمسيحية. وفي هذه النقطة، يلاحظ فويرباخ استحالة الإله - في- ذاته الذي هو في الوقت ذاته ليس إلهاً لأجلك، مثلما أنه على وجه الدقّة فإنّ الإله ذاته هو الذي يزيل صحة هذا التمايز واحتماليته. وبسبب هذا، يلحظ فويرباخ أن لوثر ذاته يكتب أنّنا نتعلّم الإقرار بسلطة وقوّة الإله كليتي القدرة من خلال ما قاله الإله وأمر به في كلماته. وبقدر ما على الذات

البشريّة أن تعتمد على الإله من أجل جعل الخيريّة ممكنة، يؤكّد فويرباخ أن الحقيقة البشريّة، في ذاتها ومن ذاتها، إنما هي نتيجة ضرورية للإله من أجل أن يجعل حضور الإله فعلياً في العالم. ودون الكينونة البشرية، الإله هو فكرة مجرّدة دونما حامل أو وجود فحسب. لذلك، التناقض الفطري للمسيحية هو أنّ الإله والكينونة البشريّة على حدّ سواء يجسّدان الكمونية والفعلية - وأن واحدهما بحاجة للآخر من أجل أن يجعلا ذاتيهما (والحقيقة التي ينجزانها) حاضرتين. ومع شيء من الإحباط، يلاحظ فويرباخ أن لوثر ذاته اكتشف هذا المفهوم لكنه يتجاهله:

«بالمناسبة، لا بد أن نلاحظ عرضياً، أنّ الإله-في-ذاته يتحدّث بشكل دقيق عن الإله فقط ككينونة ميتافيزيقية؛ بمعنى آخر، ككينونة للفكر نقية، فاترة. كان لوثر عدوّاً للميتافيزيقيا، التجريد، واللاعاطفيّة. يقول لوثر، الإله يكره ويحتقر اللامبالاة القاسية. لكن ما يعافه الناس ويرفضونه خارج الدين يضعونه في الدين. الإله الحقيقي، الغرض الحقيقي للإيمان اللوثري (وللمسيحية عموماً)، هو الإله الوحيد...».

لأن لوثر يؤكّد على دور الذات المتدينة الفرديّة وتجربتها مع إله بمعنى وجودي، فإن فويرباخ يمتدحه كونه عدوّاً للميتافيزيقيا والتجريد. مع ذلك، يعبّر فويرباخ أيضاً عن إحباطه من أن لوثر يلغي العديد من تبصراته بفضل حقيقة أنه يضفي في نهاية المطاف

على الاعتقاد بإله متعال الحقيقة الطبيعية والحيّة للكينونة البشرية. وعلى الرغم من كلّ الطرق التي يطمس فيها خيوط الثنائية جسد-روح، فهو في النهاية يعزّز المخطط الميتافيزيقي التقليدي. يقول فويرباخ إنّ كتابات لوثر تتوصّل في نهاية الأمر إلى نهاية منطقية مختلفة عن تلك التي توصل هو ذاته إليها، خاصة في مسألة نقاشه للتبرير. ومتأمّلاً في نقاش لوثر في محاضرات حول الرسالة إلى روما، يكتب أن تبرير الإله للكينونة البشرية يشبه تبريره لذاته لأنه الإنجاز لما يجب أن تكون لتكون إلهاً. وبالنسبة لفويرباخ، فإنّ ثمرة التقليد المسيحي هي أنّ الإله أراد أن يصير متجسّداً؛ وبحث عن جعل ذاته فعليّة بإرسال ابنه إلى العالم. وهكذا، فإن أكثر التأملات الدينية حقيقية هي التعبير عن الوعي البشري - كرغبة، كشيء فعلي، كحضور. ويسعى فويرباخ بقوة كي يثبت أنّ هذا ليس فقط يستجيب للقضايا الهامة التي طرحها لوثر، بل هذا أيضاً هو أدق أداء للتقليد المسيحي. فحين يكون الهدف الأخير المسيحية هو أن نكون مثل المسيح، يقول فويرباخ إن هذا يُحرز بأفضل ما يمكن عن طريق أن نكون بشراً، والذي لا يُصوّر عند أحد غير كتابات لوثر اللاهوتية.

الدراسات حول لوثر وعلاقته بفويرباخ:[1]

في الجزء الأوّل السابق من هذه المقدّمة، اعتمدنا مراجع

---

(1) لويس ميغيل أرويو أراياس Luis Miguel Arroyo-Arrayas، **لودفيغ فيورباخ. كتابات حول جوهر المسيحية 2001م ص 21.**

ومصادر إنكليزية وألمانيّة؛ في الجزء الثاني هذا من المقدّمة، سننتقل إلى المصادر باللغة الإسبانية عموماً، والتي يبدو فيها الباحث لويس ميغيل أرويو أراياس واحداً من أهم البارزين في هذا الحقل - علاقة فويرباخ بلوثر.

لكي نتمكن من فهم أعمال فويرباخ، من المهم أن نشيرَ إلى أصولها، وخصوصاً ما يتعلق منها بالدراسات التي أجراها حول لوثر[1]، والذي يعتبر شخصية هامة جداً فيها نظراً لكتاباته،

(1) إن موقف لوثر (1438-1546م) من الفلاسفة كان سلبياً تماماً، لأنه أنكر كل قيمة لسعي عقلاني محايد واعتبر الفلسفة نتيجة لعلياء الإنسان البغيضة. أما بالنسبة لعلاقاته مع الحركة الإنسانية، فقد كان لوثر صوتاً مدوياً باسم الرغبة في التجديد الديني وضرورة التجديد التي ستثبت جذور الانبعاث نفسها. حمّل العواقب الشديدة للمبدأ الانساني القائل بالعودة إلى الأصول، عارضاً العودة إلى الإنجيل كثورة وانقلاب على التقليد المسيحي. قاطع التقاليد في مجملها، لأن اللاهوت اللوثري ينفي أي قيمة للمصدر ذاته الذي ينبثق منه (الرسالة الإنسانيّة Humanae litterae) والفلسفة التأمليّة (speculative) ووثق بالخلاص الأبدي بالإيمان. الأسس العقائدية للوثر تتجوهر في ثلاثة: عقيدة التبرير بالإيمان. العقيدة التقليدية للكنيسة، حيث يكون خلاص الإنسان بالإيمان وبأفعاله في حين إن لوثر قد انتقد قيمة الأفعال على أساس أطروحة أنه بعد خطيئة آدم فإن الإنسان وحده لا يستطيع أن يفعل شيئاً ويعتمد خلاصه على الحب الإلهي فقط. الإيمان هو أن نفهم ذلك كاعتماد كلياً على الله. عقيدة عصمة الكتاب المقدس، وتعتبر المصدر الوحيد للحقيقة. كل ما نعرفه عن الله والوحي للإنسان - يخبرنا به الله ذاته في الكتاب المقدس: لذا الكتاب المقدس وحده هو السلطة المعصومة التي نحتاجها، في حين إن البابا، الأساقفة، والمجالس، وكل التقاليد تعيق فهم النص المقدس. عقيدة الكهنوت الكلّي (universal priesthood) والاختبار «التفسير» الحرّ للنصوص المقدسة. بين الله والإنسان لا حاجة إلى وسيط خاص: مسيحيّ معزول، مستنير وبوحي من الله، يمكن له أن يكون على حق في

في كلّ أعمال وحيد بروكبرغ؛ وإذا ما استحضرنا بعض المقاطع من عمل لويس ميغيل أرويو أرايـاس، فإنها ستنير لنا رحلة التفكير المثيرة حول الكاتب في المسألة:

«يظهر الكتابان الصغيران، «الفرق في تأليه الإنسان بين الوثنية والمسيحية» و«تأكيدات لافتة للوثر مع إضاءات»[1]، في نسخة الأعمال الكاملة لعام 1846 والتي تلت مباشرة «جوهر الإيمان بحسب لوثر». قـراءة هذين الكتابين تمنح شعوراً بالوقوف أمام جزئيات آتية من استئثار فويرباخ بدراسة أعمال لوثر، وتفيض بكثرةٍ في المادة التي أنتجها في الطبعة الثانية لـ «جوهر المسيحية» وفي «جوهر الإيمان بحسب لوثر». ومع كل ذلك لم يقم فويرباخ إلا بالتأكيد على موضوعات كان قد قام بمعالجتها في عملَيهِ الكبيرين. وكما أشار غلاف عملنا باللغة العربية، فإن نص جوهر الإيمان الذي من المرجح أنه كُتب عام 1844م، كان قد نشر في العام نفسه، كعمل مستقل، من قِبل

مواجهة المجلس concilïum. وبالتالي يمكن لكل إنسان أن يشر بكلمة الله . النص من GIOVANNI REALE Y DARIO ANTISIER. تاريخ الفلسفة الجزء 3. بوغوتا: دار نشر سان بابلو، 2009. ص. 113.

(1) **Der Unterschled der heidnischen und christlichen rAen- schen-vergtitterung**. GW. vol. 9. pp. 13-419. Nerkwür- dige. **usserungen Luthers nebst Glossen**. GW. vol. 9. pp. 420-426.

في الجزء نفسه، p. XIV، ومن الممكن العودة إلى مقدمة SCHUFFENHAUER y HARICH.

O. Wigand في لايبتسغ، بعنوان «جوهر الإيمان بحسب لوثر، إسهام في جوهر المسيحية»[1]. وعلى الرغم من كونه عملًا صغيراً إلا أنه أثار اهتماماً كبيراً. وقد ظهر بعده ملخص، ربما قام به ماركس، في العام نفسه، في أحد نصوصه. وفي عام 1846 أدرج فويرباخ هذا العمل الصغير في طبعة أعماله الكاملة، لكنه حذف الجزء الثاني من العنوان، إسهام في جوهر المسيحية، مبقياً على عنوان «جوهر الإيمان بحسب لوثر». مع ذلك، ففي الطبعة الأخرى من الكتاب، كعمل منفرد في عام 1855، عاد ليظهر العنوان الأصلي كاملاً[2].

لقد اعتُبر كتاب «جوهر الإيمان بحسب لوثر» بحق على أنه تكرار لموضوعات كان قد تمّ تناولها في «جوهر المسيحية» وليس فيه إضافات جديدة كثيرة[3]. مع ذلك، فالعمل تكرار توضيحي ومعمّق، أُنجز بعد عمله «أطروحة رؤيوية من أجل إصلاح الفلسفة»، ومن ثم، فهو نور جديد يومض: النور الذي أعاد القيمة للحقيقة الملموسة للطبيعة وللإنسانية. وفي هذا

(1) Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers. Emn Beitrag zum «**Wesen des Christentums**، GW، vol. 9، pp. 353- 412..

(2) قارن:

SCHUFFENHAUER، W. y HARICH، W.: **Vorbemerkung a Kleinere Schriften** II، GW، vol. 9، pp. XIIIs..

(3) RAWIDOWICZ، S.، p. 161 E. ZELLT، R (cfr. BRANDHORST، H.H.، p. 160، nota 621). .

الصدد، حول عمق النص ووضوحه، كانت شهادة فويرباخ نفسه متناقضة. ففي واحدة من رسائله إلى الناشر، في معرض إرساله لمخطوط عمله، رسالة أشار إليها بولين، يقول فويرباخ «دون وقوع في غطرسة مثيرة للسخرية» فإن مضمون «جوهر الإيمان بحسب لوثر» هو «أعمق ما قيل عن جوهر لوثر، عن رجل لا يليق بألمان اليوم»[1]؛كذلك ففي رسالتين أخريين، نجده يعلن فيهما عن استياء واضح من عمله الجديد، إلى درجة أن اعتبر أنه «لامبالٍ» به في رسالة وأنه يعلن عن تخليه عنه، في رسالة أخرى؛ إضافة إلى شكواه من أن الكتاب لم يُفهم بشكل جيد[2]. كذلك كانت شهادات فويرباخ متناقضة حول علاقة «جوهر الإيمان بحسب لوثر» مع «جوهر المسيحية»؛ وكذلك الأمر فيما يتعلق بإظهار وإخفاء العنوان الفرعي «إسهام في جوهر المسيحية» إذ يدل بالفعل على درجة من الشك عند المؤلف في هذا الصدد. في الواقع يعتبر فويرباخ نفسه أن كتابه قد تضمن «كلاً من الحجج وكذلك النتائج الواردة في جوهر المسيحية»[3]. وبذلك يبدو واضحاً أن سيرة لوثر كانت ذات طابع ثانوي ومساعد. إلا أنه في مقدمة الطبعة الأولى من الأعمال الكاملة (1846م)، يفسّر فويرباخ سبب اختفاء العنوان الفرعي لـ«جوهر الإيمان بحسب

---

(1) SW، vol. 12، p. 108.

(2) قارن: SW، vol، 13، pp. 136 y 137، على التوالي.

(3) Si، vol. 2، pp. 409s. Cfr. BRANDHORST، H. H.، nota 467، p. 264.

لوثر»؛ فيقول: «للمرة الأولى [هنا فويرباخ يتحدث مع نفسه] في لوثركَ ... ليس بأي حال مجرد 'مساهمة'، كما جاء في العنوان، بل له في الوقت نفسه معنى مستقل؛ لقد تفوّق حقاً «التناقض» بين جوهر الفلسفة والجوهر الحسي للطبيعة والبشرية؛ ولأول مرة في الكتاب حول لوثر يتم «هزّ» الفيلسوف بشكل كليّ ودمجه بالإنسان... ويقول الآن بطريقة مباشرة: الفلسفة الحقيقية هي نفي الفلسفة، إنها ليست فلسفة»[1].

نلقي النظر فيما يأتي على ملخص لمضمون العمل حيث ستدرج بعض المقاطع من عملين صغيرين آخرين حول لوثر[2]

يبدأ فويرباخ من خلال الاعتراف بأن البروتستانتية هي التصور الديني الأكثر تناقضاً مع كينونة الإنسان والذي - أي، التصوّر - يبدو داحضاً بشكل صريح للمفاهيم المؤسسة المطروحة في «جوهر المسيحية»؛ كما أنّ البروتستانتية تبرز الطابع ما فوق الإنساني - إضافة للمعادي للإنسان - في تعاليمها. «لكن المظهر ليس هو الجوهر»[3].

إن وجود الإله يفترض بالضرورة بأنه والإنسان كينونتان

(1) Si, vol. 2, pp. 409s.

(2) ANENGUAL, G., pp. 183-167; BAYER, 0., pp. 34-71; RAWIDOWICZ, S., pp. 150s.

(3) Cfr. **Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers**, GW, vol. 9, p. 353. El entrecomillado, en la misma página.

متناقضتان: «كينونة الإله وما لديه هو تماماً غير كينونة الإنسان وما لديه». ويستند هذا التمايز الجذري على أن الإله جدير بالعبادة. أمّا الركيزة التي أشاد لوثر عليها بناءه فهي ذاتها هذه العلاقة السلبية، «كل تأكيد في الإله يفترض إنكاراً للإنسان»[1].

في مواجهة هذه المعضلة أي إنه كان مؤيّداً لله ضد الإنسان؛ يبدو لوثر ذلك الرجل النزيه، الذي اتخذ قراره أن يقف بالكامل إلى جانب الإله؛ لكن هذا الموقف إنما هو على الصعيد النظري فحسب، كنقطة انطلاق، لكن ليس من الناحية العملية ولا في النتائج. فكما أنّ العطشان وحده يمكنه اختبار متعة الشراب، والجائع وحده يمكنه اختبار متعة تناول الطعام، كذلك هي الحال مع المذهب اللوثري: فهو يضعك في حالة من الجوع لله ليتخمك في الدين؛ وهكذا، فكما أن لا حاجة للطعام دونما جوع، لا وجود للإله الذي هو كل شيء من دون الإنسان الذي هو لا شيء. وكما أن الجوع يسلب ما يستعاد بالطعام، كذلك فإنّ ما يسلبه لوثر من الإنسان، يستعيده في الإله مئة ضعف. لذلك «لوثر غير بشري فقط مقابل الإنسان لأن لديه إلهاً بشرياً ولأن بشرية الإله تعفي الإنسان من الإنسانية ذاتها»[2]. وخلاصة القول أن القسم الأول يتجلّى في التأكيد على أنه في عوز الإنسان تكمن الحاجة إلى الإله.

---

(1) ídem, pp. 353-559. **Los entrecomillados**, en pp. 354 Y 358.

(2) Cfr. ídem, pp. 360-362. El entrecomillado, en p. 362.

في الجزء الثاني من كتابه يقدّم لنا تصوّره للعلاقة بين الإنسان والإله آخذاً في اعتباره موضوع استيلاء الإله على الإيمان. ووفقاً لفويرباخ، يكمن الفرق الجوهري بين لوثر والكاثوليكية في تركيزه الاستثنائي المؤيّد لمقولة "لأجلنا pro nobis"اللوثرية في تواجدية existencialización التجربة الدينية. وهذا يعني أن هدف رسالة الإيمان ومعناها إنما يكمنان فينا ويُشيران إلينا. وهذا ما يحدث مع الصفات الإلهية: فكلّها تشير إلينا. حين يكون ثمة إله، فهو يكون لأجلنا؛ وإن كان هو الخالق والأب والقاهر، فهو لأجلنا. ويوضح فويرباخ طرحه هذا من خلال اقتباسات جمة عن لوثر، ليخلص إلى: أنّ «جوهر الإيمان بحسب لوثر هو الإيمان بإله ككينونة تشير بشكل جوهري للإنسان؛ إنه الإيمان بأنّ الإله ليس كينونة لذاته ضدنا، بل هو بالأحرى كينونة لأجلنا، كينونة خيّرة وبالتأكيد خيرة لأجلنا نحن البشر»[1].

لكن إن كان الإله كينونة خيّرة موجودة لأجلنا، فهذا يعني أن الإله كينونة بمشاعر إنسانية. هكذا يبدأ فويرباخ حجته على حسيّة الإله، بمعنى تجسّد المسيح، في هذا الجزء الثالث. ويصل فويرباخ إلى نتيجة مفادها أنّ الإله كينونة بمشاعر محاجاً بأنه كي يكونَ خيّراً لأجل الإنسان يجب عليه أن يكون كينونة بالمعنى

(1) Cfr. ídem, pp. 364-374; pp. 336 s.

البشري. وما الذي يجعلنا موقنين من أن الإله هو حقيقة واقعية بالنسبة لنا؟ ظهور الإله كإنسان في المسيح. في إنسانية المسيح تتأكد إنسانية الإله، والتأكيد على أن الإله خيّر يبيّن بالفعل أنه إنسان: أن تكون خيّراً يعني أن تكون إنساناً؛ لأن «إلهاً دون جسد لا يجدي شيئاً» (لوثر)؛ «يمكنك أن تؤمن فقط، إذن، في الإله الحسيّ» (فويرباخ)[1]. ويطوّر فويرباخ موضوع الحسيّة باستخدام بعض المتشابهات: تلك التي بين الفكرة والواقع، بين الفكر والكلمة، ليخلص إلى أن «ما تعتقده بشأن الإله، تراه في المسيح، وأن الإله الموجود فقط في الفكر، إنما هو المسيح في الحقيقة». من هنا، علينا أيضاً الاستنتاج أن حقيقة المسيح، أصالته، توجد فقط في إنسانيته. وينتهي هذا القسم من الكتاب بتأكيد صارم آخر: «التجسد، أي أنسنة الإله، هو في الوقت ذاته تأليه الإنسان؛ فحيثما يكون الإله إنساناً، هكذا يكون الإنسان إلهاً»[2].

مع ذلك – يتابع فويرباخ – فخلف هذا الإله البشري يبقى مستتراً، بشكل منفصل ألوهيّاً، الإله القديم اللا-بشري. وهذا، بطبيعة الحال، أحد أشكال التناقض. فكلّ صفات الألوهية تعبر إلى المسيح، إلى المسيح كإنسان، في حين أيضاً إنّ كل صفات الإنسان مفترضة في المسيح بوصفه إلهاً، بطريقة مفادها أنه في

---

(1) Cfr. idem, pp. 374-378.

(2) Cfr. **Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers**, GW, vol. 9, pp. 378-390.

الإله في المسيح هناك إنسان حقيقي، وفي الإنسان في المسيح هناك إله حقيقي (عقيدة idiomatum communicatio [التفاعل بين الإله والبشري في شخص يسوع المسيح]). في الإله ليس هناك شيء غير موجود في المسيح، فكيف يمكن بعد ذلك للوثر أن يميّز في هذا الإله في ذاته؟ الأمر يتعلّق بتناقض يتم حلّه بالإشارة إلى أنّ «الإله الحقيقي للإيمان اللوثري» - والمسيحي بشكل عام - «هو المسيح فقط»، نظراً لأنه لا مكان فيه (الإله) للتمايز بينه وبين اللاأجلنا pro nobis. المسيح هو حقيقة جليّة وليس بذاته ومن خلاله شيء لا يكون إلّا لأجلنا[1].

جوهر هذا الإله لأجلنا في المسيح - يتابع فويرباخ - هو الحب. الحب لأجل الإنسان هو طبيعة الإله الخاصة. وهذا يعني على فرض أن الإيمان هو إسقاط بشري حيث إنه في الإيمان في الإله المحب، يصبح الإنسان هدفاً لذاته: «إن الهدف من الإيمان هو الملاذ اللا-مادي للحب»، أي غريزة السعادة المُرضية: التحرر من جميع القيود البشريّة. وهذا يحدث فقط عندما يكون للإنسان إله على قياسه، عندما يستطيع أن يقول: هو إلهي. لذلك، يقول فويرباخ، «جوهر هدف الإيمان هو الإيمان، لكن جوهر الإيمان هو أنا، المؤمن، فكما أكون أنا، كذلك يكون إيماني، وكما يكون

---

(1) Cfr. idem, pp. 390-398.

إيماني، كذلك يكون الإلـه. «كما هو قلبك»، يقول لوثر، «كذلك هو إلهك»».

في الصفحات الأخيرة من الكتاب يكرّر فويرباخ، بشكل استنتاجي، أفكاراً كان قد طرحها سابقاً: «إن الإله هو هدف الإنسان الذي يضعه أمام جوهره الذاتي، الذي ينادي الإنسان كما هو بذاته، بشكل مؤكد ليس وفقاً للحواس أو الجسد أو الواقع، بل وفقاً لرغباته وتمنياته: أي إنه (الإنسان) كينونة فائقة للطبيعة، كينونة كليّة القدرة، خالدة، كينونة إلهية، بتعبير آخر، مباركة؛ فجميع الخصائص الإلهية، جميع مكونات الإيمان تتلخص، بتعبير أخير، في الخلاص[1] (Seligkeit)».

في الواقع، إن «جوهر الإيمان بحسب لوثر» يتناول قضايا تمت مناقشتها بالفعل في «جوهر المسيحية»، ولكن هنا تمت الإضاءة عليها بتسليط نور جديد يكشف عن مقترحاته لإصلاح الفلسفة: إعادة تقييم الحقيقة الملموسة والواقعية للطبيعة وللبشرية كهدف وحيد للفلسفة. وهكذا فإن دراسة لوثر قد تجاوزت بقايا الهيغيلية والمثالية على الرغم من تبنيها في «جوهر المسيحية»؛ وعند الأخذ بعين الاعتبار، ليس الإنسان المجرد، بل الإنسان الملموس والحقيقي، يتم في النهاية اتحاد الفلسفة مع الإنسان.

---

(1) **Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers**، GW، vol. 9، 409.

في «جوهر الإيمان بحسب لوثر» يقدم فويرباخ مبدأ الحسّيّة (Sensualism) من خلال تأكيده الكلّي بأن إله لوثر هو إله بشري. وفقاً لفويرباخ، فإن الفرق الجوهري بين لوثر والكثلكة يكمن في التمركز الاستثنائي لمقولة (لأجلنا pro nobis) اللوثرية في التواجديّة existencialización ضمن التجربة الدينيّة: إن كينونة الإله وما يفعله إنما هما من خلالنا (الكينونة) ولأجلنا. لذلك، فإن الإله هو كائن يشير بشكل أساسي للإنسان. لكن هذا يعني أن الإله يجب أن يكون كائناً ذا مشاعر إنسانية. يقينية ذلك يجدها فويرباخ في تجسد المسيح: المسيح هو الإله الذي يُشعر، وبإنسانيته يكمن البرهان المحسوس بأن الإله هو كائن لأجلنا هذا يعني - طالما أن الإيمان هو إسقاط بشري - أن الإيمان بالإله المحبّ للإنسان يصبح غاية لذاته، ما يعني أن الإله هو مجرد تعبير الإنسان للإنسان، وهكذا ففي الدين يسعى الإنسان ليجد ذاته ويصبح الكائن المطلق في قلبه. ذلك هو الإلحاد اللا-واعي للدين الذي يريد فويرباخ جعله واعياً عبر الكشف عن حقيقة خفية في الإيمان اللوثري.

ندرك مما سبق، أن مصالح فويرباخ لا تتركز فقط على خطاباته الأنثروبولوجية أو المادية التي تهاجم اللاهوت، بل كانت له مصلحة سياسية في ذلك، بحيث تلقى نظرياته القبول لدى الطبقة الحاكمة في زمانه، ذات الاتجاه البروتستانتي. لهذا

السبب يبتدئ فويرباخ نقده للمسيحية عبر لوثر، حيث يحتاج إلى تبرير تفكيره الفلسفي الخاص دونما إمكانية لاتهامه بوهن وإحباط العزيمة. بهذا الشكل حمى الفيلسوف الألماني دوره في المجتمع بذلك الزمان، ومع ذلك لم ينجُ من أن يتعرض للنقد بشدة.

لكي نقارب فكر فويرباخ، وخاصة من خلال عمله «جوهر المسيحية»، لا بد لنا من العودة إلى أصوله، حيث يولي فيها الكاتب اهتماماً خاصاً لكتابات مارتن لوثر. وبالنتيجة، من الأهمية بمكان أن نلاحظ ما هي علاقة الفيلسوف الألماني بدراسات لوثر الألمانية، النموذجية في حقبته. تكمن أهمية «جوهر الإيمان بحسب لوثر» وغيره من الكتابات الصغيرة بأنه «يوثق للعملية المفاجئة والمثيرة للاهتمام التي قام فويرباخ فيها باكتشاف الإلحادي في لاهوت لوثر واستخدامه لتأسيس واختبار أطروحاته التي نصّ عليها بالفعل في الطبعة الأولى من جوهر المسيحية[1]؛ وكما ذُكر أعلاه، يمكننا أن نرى في فلسفة فويرباخ أنّه:

«يشكّل نكران الإله العنصر الأهم والأكثر استمرارية في فلسفته. ودون الخوض في المهمة الشاقة المتمثلة في

(1) رويو أرإياس، المرجع السابق، ص 11.

إيجاد تعريف فريد مقبول من الجميع لما هو الإلحاد وماذا يعني، يمكن التأكيد أنّ فكر فويرباخ هو إلحادي بطبيعته. في الواقع، فهذا الفكر لا يكشف الصورة الزائفة للإله أو يظهر الحقيقة الخفية للدين، أو الجوهر الأنثروبولوجي للّاهوت فحسب، بل إنه يُظهر أن المحمولات اللاهوتية المنسوبة إلى الإله لا يمكن إسنادها إلى الإله، بل إلى الإنسان وإلى الطبيعة، بحيث «إذا تم نقلها من الإله للإنسان، ستفقد بالتالي خواصّها الألوهية»، لذلك توضع في خانة التجريد والخيال؛ مما يؤدي حتماً إلى رفض الألوهية ذاتها ولكل كائن يتم تقديمه على أنه موازٍ للإله»[1].

يرى فويرباخ في كتابات لوثر أنّه لا يوجد فرق البتة بين المحمولات التي تُعزى للإله والمحمولات التي تعزى للإنسان؛ ونتيجة لذلك، يمكننا أن نقول، «إنّ النكران القطعي للإله الذي يتبناه فويرباخ إنما يُظهره جلياً في تفسيره للوثر. في هذه النقطة يصل في نقده إلى تحويل حقيقي لتديّن المصلح «لوثر»: إضافة إلى أنّ المسيحية هي إلحاد؛ فعلى ما يبدو، فإن المذهب اللوثري بإنكاره الشديد للإنسان أمام الإله، سيكون التناقض الأساسي في الأطروحة التي يعرضها في جوهر المسيحية، حيث إن الجوهر الموضوعي للدين المسيحي

---

(1) المرجع السابق، ص 12.

ليس سوى جوهر المشاعر الإنسانية. لكن فويرباخ يعتقد أن هذا مجرد مظهر، لأنه، حسب رأيه، إنّ الواقع الحقيقي هو أنه وراء النكران اللوثري للإنسان تجاه الإله، يستتر توكيدٌ أعلى ونهائي للإنسان في الإله: الإنسان لا شيء لأنه هو كل شيء في الإله. صيغته المفضلة هي الصيغة اللوثرية «الإله لأجلنا Deus pro nobis بالعودة - كما نفعل غالباً - إلى جوهر المسيحية لفويرباخ، فسوف نجد أن المؤلف يرجع مراراً إلى مارتن لوثر، الذي كان محرّك الإصلاح البروتستانتي؛ وهذه مسألة بالغة الأهمية. إذ يبدو من المستغرب أن يستخدم الفيلسوف شخصية مصلح المسيحية لتقديم اقتراحاته الفلسفية، وهو أمر يلفت الانتباه كثيراً. فعلى سبيل المثال، في الفصل الثالث من عمله التحفة، الذي يحمل عنوان «الإله ككينونة أخلاقية أو قانون»، يقول فويرباخ نقلاً عن لوثر: «في الدين، تمثيل عدميّة الإنسان أمام الإله أو التعبير عنها هو غضب الإله؛ لأنه كما أن محبّة الإله هي الإثبات، غضبه هو النفي للإنسان. لكن حتى هذا الغضب لا يؤخذ بشكل جدي. الإله ليس غاضباً حقاً. إنه ليس بالأمر الجديّ بكل ما في الكلمة من معنى حتى عندما نفكر أنه غاضب، ويعاقب». - لوثر (Th. viii. p. 208) « - لوثر»[1].

(1) انظر ترجمتنا العربية للنص.

ويتابع لاحقاً في الفصل ذاته، قائلاً نقلاً عن لوثر:

«لن يتذوق أحد الإله إلا كما هو يشاء، أي - في بشريّة المسيح. وإذا أنت لا تجد الإله هكذا، فسوف لن تمتلك الراحة». - لوثر»[1].

وبالتوازي مع ما ذُكر أعلاه، وكي يبرّرَ تفكيره أشار فويرباخ للوثر، وبفضل نقده، كان الفيلسوف الألماني يميل نحو الانثروبولوجيا وليس نحو لاهوت يُسقط ألوهية الإنسان في ألوهية الإله. فكانت نتيجة نقده الموجه للاهوت لوثر أن جعلت «من جوهر المسيحية موئلاً لإمطاره بالكثير من الانتقادات الشديدة... وكي يتخلص منها، لجأ فويرباخ نحو دفاعه الخاص: المصلح لوثر، الذي يعتبره مؤيداً وحليفاً، والذي يقدّم له مذهبه تفسيراً يخصه وحده... وهكذا، حاول فويرباخ أن يبرهن في العديد من الكتابات اللاحقة، خاصة في «جوهر الإيمان بحسب لوثر» أن الاستنتاجات الرئيسة لعمله مستخلصة من لاهوت المصلح البروتستانتي»[2].

يجعل فويرباخ من مسلمات لوثر أداةً قيّمة، تخدمه في عرض فلسفته على القرّاء، ومن ثمّ تنفي اعتبار تفكيره مشبوهاً

(1) انظر الهامش السابق.

(2) تامايو أكوستا، خوان خوسيه؛ من أجل فهم أزمة الإله اليوم، بامبلونا 1997. ص 105.

ومتعارضاً مع المسيحية نفسها. وعندما يشير فويرباخ إلى المسيح، فإنه يسلط الضوء عليه كإنسان، ليس كإله تجريدي للفهم، بل كإله أُوجِد من جسد وحسّية، ولذلك يقول: «دم المسيح يطهرنا من خطايانا أمام ناظريّ الإله، وليس غير دمه البشري ما يجعل الإله رحيماً ويهدئ غضبه. لا تُغفر خطايانا لأننا كائنات مجردة بل لأننا بشر من لحم ودم»[1]؛ ويؤكد فويرباخ بشكل قاطع إنسانية الإله التي يتشارك فيها مع الإنسان، حيث المغفرة والرحمة وغيرهما صفات ومشاعر إنسانية بحتة. وهكذا يمكن القول، الإله ليس غريباً وبعيداً عن الكائن البشري، بل على العكس فهو إسقاط بشري، كما يقول لوثر، انطلاقاً من كونها فقرة تنص على التمايز الفائق بين الإله والإنسان، فقد رغب فويرباخ في حقيقة الأمر في تسليط الضوء من خلالها على أنه لا يمكن أن يكون ثمة فرق بين الإله والإنسان، حيث إن الأول هو من صنع الثاني. إذا كان الحال كذلك، لا يمكن أن يكون هناك مسافات وتصنيفات نوعية تؤسس لتباعدات بين الواحد والآخر، لأنه هو الكائن ذاته. وهذا يبرهن لنا التمايز الكبير في فكر فويرباخ بالنسبة للوثر. ومع ذلك، فإنه يستلهمه في بعض الأطروحات التي كان يشير فيها إلى بشرية الإله، مثل:

«إن الوصف الذي يستخدمه النص المقدس عندما

---

(1) انظر ترجمتنا لعمله، جوهر المسيحية.

يتحدث عن الإله كإنسان ويخصّه بكل ما هو إنساني ونراه حلواً ومواسياً، وإذ يتحدث بشكل ودّي معنا في أمور تعتبر تافهة في أحاديث البشر وإذ إنه يُسعد، إلا أنه يحزن ويعاني كإنسان في سبيل حبّ سرّ الإنسانية القادمة بعد المسيح»[1].

يواصل فويرباخ إظهار التناقض الكبير عند لوثر؛ فعندما يحاول هدم المسافة الهائلة بين الإله المتعال والبشرية الأرضية الخطّاءة، مثبتاً أن الإله والإنسان متضادّان، يؤكد لوثر:

وكما أن لوثر يجعل فارقاً كبيراً بين الإله والإنسان، ويبرز أهم معالم كل منهما، فهو أيضاً يبرز السمات البارزة لبشرية المسيح، وخصوصاً عندما يشير إلى سر التجسد. وهكذا، يقتبس فويرباخ مقولة لوثر:

وهكذا فإننا نجد أن فكر فويرباخ يلتقي مع فكر لوثر، حين يختار الكائن البشري أثناء البحث عن علاقات متناغمة. ومع ذلك، يجب التوضيح على أن كلاً منهما يركّز على هذا الموقف من وجهات نظر متمايزة عن الآخر؛ إذ في حين يركّز الأول على وجهة نظر إنسانية تماماً، فإن الثاني يتجه نحو سياق إيماني، أو ما يفهم على أنه خريستولوجيا. وحين يحاول فويرباخ أن ينقذ الجانب الإنساني للدين، مختزلاً اللاهوت لصالح الأنثروبولوجيا، بمعنى الحدّ من جوهر الإله لصالح الكينونة

---

(1) فيورباخ، المرجع السابق.

البشريّة، فإنه يختار التعليق على لوثر؛ ويقول، إن للمسيحية مظهراً لاهوتياً في حين إنّ جوهرها أنثروبولوجي».

يقارب وحيد بروكبرغ بعض المقاطع من كتابات لوثر، في محاولة للإعلاء من شأنها، بدلاً من انتقادها، لأنّه من وجهة نظره لا أساس للقول إن الإله يتمايز عن الإنسان. لهذا السبب يُستعدّ لتقصير المسافة الفاصلة بينهما ولاعتبار لوثر بأنه السبّاق في المهمة الشاقة والمحفوفة بالمخاطر في اختزال اللاهوت إلى أنثروبولوجيا.

لماذا هذا الحوار الجديد لفويرباخ مع لوثر؟ بإشارة مقتضبة وغير مباشرة إلى هذا السؤال يستحضرها رافيدوفيتش، فإنّ بقاء فويرباخ في مجال معالجة النقد الديني والضد-لاهوتي بعد ظهور «مبادئ فلسفة المستقبل» إنما مردّه «رغبة داخلية» من ناحية، والانتقادات التي ساقها مختلف الكتّاب ضد كتاباته السابقة من ناحية أخرى. والحقيقة أنّ الكتاب لا يحاول أن يأخذ موقفاً يحاجج دفاعاً عن الإلحاد مقابل عقيدة دينية معينة، بل هو تحليل للواقع الديني ونقده (مع ما يترتب على ذلك من إلحاد)، مع محاولة لتأسيس بناه اعتماداً على مذاهب لوثر حصراً؛ وهنا كان ثمة بحث عن محام في شخص هذا المصلح - السبب الذي حمل فويرباخ على مواصلة مقاربة لوثر كضرورة لمواجهة انتقادات اللاهوتيين البروتستانت.

بالمقابل، فإنّ ي. غلاسه الذي واجه هذا السؤال بقوة، لا يرى ذلك. فحسب رأيه، كان هدف «جوهر الإيمان بحسب لوثر» ليس تقديم المزيد من الشواهد من لوثر تُضاف إلى تلك التي سبق له تقديمها في الطبعة الثانية من «جوهر المسيحية» للرد على انتقادات اللاهوتيين البروتستانت، بل للتأكيد على إلحاده الأنثروبولوجي من خلال لوثر. وبالإضافة إلى أننا نعلم من شهادات إرسالية epistolares أن فويرباخ كان قد قرّر، بعد ظهور «جوهر المسيحية»، عدم الانخراط في كتابات نقديّة لاهوتية، وذلك من أجل تكريس نفسه لدراسة العلوم الطبيعية؛ كما أنه لم يشأ الدخول بشكل دائم في جدل مع مدرّسي الفلسفة واللاهوت بسبب كتابه[1]؛ إذن، لماذا تحوّل فويرباخ إلى دراسة لوثر، وقام من ثم بإضافة دراسة أخرى مونوغرافية؟ لكن غلاسه لديه إجابته عن هذا السؤال.

هناك العديد من شهادات إحدى الإرساليات في تلك الحقبة والتي أعـرب فيها فويرباخ عن مخاوفه من عمل الرقابة، التي حظرت بالفعل نشر عمله «أطروحات رؤيوية لإصلاح الفلسفة»، حيث عانى من ذلك إضافة لتفتيش منزله[2]. وفي السياق ذاته كتب فويرباخ لروغه شرح له موقفه تجاه

(1) Cfr. GLASSE, J.: **Why did Feuerbach concern himself with Luther?**, pp. 378s. : Feuerbach und die Theologen, pp. 30s.

(2) Cfr. SW, vol. 13, pp. 83s, 143 y 595s. vol. 12, p. 84.

السياسة ويعرب عن اقتناعه بأن «اللاهوت (أي، وفقاً للحالة الفكرية لفويرباخ في ذلك الحين، اختزال اللاهوت لصالح الأنثروبولوجيا، وهي العملية التي بدأها، كما يدعي فويرباخ، لوثر) [هو] ... بالنسبة لألمانيا العربة العملية الوحيدة والفعالة في السياسة ... على الأقل حتى الآن»[1]. مدعوماً بهذه البيانات، قدّم غلاسه فرضيّة أنّ فويرباخ استخدم لوثر كجزء من دفاعه ضد السلطة السياسية التي كانت تهدده مع الهيغليين الشبّان. هذا التهديد يساعد على تفسير لماذا كان على استعداد للرد على انتقادات اللاهوتيين لفترة أطول مما كان يُتوقع منه[2].

باختصار، وبرأي غلاسه، فإنّ فويرباخ كان له هدفان من هذا النص المتعلّق بالمصلح، لوثر: النص هو جزء من نقده السياسي المتخفي وراء ظهور فلسفة بسيطة للدين؛ وهو داعم لتعزيز وتعميق عقيدته في الإلحاد الأنثروبولوجي، المعروضة في كتاباته التي سبقت الكتاب مباشرة؛ ومنذ أراد فويرباخ لعب دور مجرّد «مستمع ومترجم» للدين ومن ثم محاولة كشف حقيقة وجوده فحسب[3]، فقد اتجه نحو شهادة

(1) Cfr. 5W, vol. 13, p. 120.

(2) GLASSE, J.: **Why did Feuerbach concern himself with Luther?**, p. 380.

(3) Cfr. **Das Wesen des Christentums**, GW, vol. 5, pp. 16s.
«جوهر المسيحية»، p. 41.

لوثر – «متيحاً له الحديث» – في مواجهة خصومه. «فوضعهم جميعاً سواء البيروقراطيين أو مدرّسي اللاهوت في موقف محرج؛ فإن انتقدوا أو قمعوا فلسفته بنواياها السياسية، فهم إنما كانوا سينتقدون ويقمعون واحداً من أهم أبطالهم الدينيين والثقافيين»[1] – لوثر.

في السياق ذاته، دعم براندهورست فرضية النية السياسية في «جوهر الإيمان بحسب لوثر». فالإطار العام للكتاب هو البيئة الاجتماعية والشخصية لفويرباخ في عقد ثورة آذار[2]. ويحلّل قبل كل شيء موقف فويرباخ تجاه الحركة السياسية والاجتماعية التي أنتجت «ثورة آذار». ووفقاً له،يجب تجاهل صورة فويرباخ البارد، النائي بنفسه، الذي لا يهتم ولا يأخذ زمام مبادرة في الشؤون السياسية؛ الصورة معاكسة، فقد كان الفيلسوف «جمهورياً وديمقراطياً ملتزماً» وشارك في بداية الحراك الثوري، بوصفه عضواً (ولو على مضض) في اجتماع البرلمان في فرانكفورت ومن ثم المجلس المعارض الديمقراطي. ومن ثمّ يضيف: «لكن فويرباخ لم يشأ ولا يستطيع أن يكون سياسياً ثورياً وعملياً، بل إنه موسوم بالبرجوازية بالمعنى الحقيقي للكلمة»؛ وكان مقتنعاً بأن مهمته في تغيير

(1) GLASSE, J.: Feuerbach und die TheoloL»en p. 31.
(2) Cfr. BRANDHORST, H. H., pp. 154-163.

الإنسان والمجتمع لم تكن بحمل السلاح بل القلم[1]. ونتيجة لهذه القناعة كان فويرباخ يؤمن أنه من الجنون الحقيقي القيام بثورة دون إصلاح داخلي في الإنسان والمجتمع. وهذا الإصلاح الداخلي يجب أن يؤثر بالطبع على الممارسة الدينية. وما دام الناس يؤمنون بإله ما فوق بشري ويحيَوْن مأسورين له، وذلك على حساب الإنسان نفسه، الواقع التجريبي والتقدّم، فإن أية محاولة للإصلاح أو الثورة كان محكوماً عليها بالفشل. من هنا، فإنّ فويرباخ تصوّر أن الافتراض الضروري لإحداث تحول حقيقي يكمن في الإلحاد أو في دين جديد أنثروبوتيسمي، anthropos ανθρωπος (antropoteism[2] ،human، θεός theos، god).[3]

من خلال وجهة النظر الاجتماعية والسياسية التي لخصناها آنفاً وصل فويرباخ في وقت قصير، من موقف ملتزم نسبياً بالمَلَكية، في الطبعة الأولى من «جوهر المسيحية»، إلى اعترافه بالإيمان الجمهوري الذي عبّر عنه في عمله «الحاجة إلى إصلاح الفلسفة»، في عام 1842م. لم يكن الدافع وراء هذا التغيير في الموقف تأثير المثقفين من أصدقاء فويرباخ فحسب،

---

(1) المرجع السابق، p. 155

(2) Cfr. BRANDHORST، H. H.، pp. 155s.

(3) Anthropotheism (باللغة الإنكليزية): نسب شكل وطبيعة بشريين للآلهة أو الاعتقاد أن الآلهة هي كائنات بشرية مؤلّهة.

بل أيضاً نتيجة للمشاكل والمصاعب التي عانى منها بسبب الرقابة[1]. ومن أجل طرحه لقناعاته الديمقراطية والجمهورية، من أجل مطالباته بالتحرر الإنساني، ذهب فويرباخ بحثاً عن لوثر والبروتستانتية دعماً لحججه.

يبدأ فويرباخ كتابه «الحاجة إلى إصلاح الفلسفة»[2] مميزاً بين الفلسفة الضرورية، والتي تشكل جزءاً من تاريخ الفلسفة، والفلسفة التي تتوافق مع ضرورة للبشرية، ولذلك تشكل جزءاً من تاريخ البشريّة. وبعد هذا التمييز، يتساءل عما إذا كان إصلاح الفلسفة ضرورياً وفيما لو يجب أن تكون الفلسفة جديدة بشكل أساسي، كي تكون متوافقة مع الحقبة البشرية الجديدة[3]. ولمعرفة ما إذا كنّا في حقبة جديدة أم لا، ينطلق فويرباخ من هذه الفرضية: «تتمايز عهود البشرية من خلال التحولات الدينية؛ وترسّخ الحركة التاريخية إن توجهت نحو قلب الإنسان... علينا أن نتساءل إذن هل حدثت بالفعل فينا ثـورة دينية. صحيح... المسيحية مرفوضة - مرفوضة حتى من قبل أولئك الذين يعطون انطباعاً بأنهم يحافظون عليها»[4].

---

(1) Cfr. BRANDHORST, H. H., pp. 156s.

(2) **Nothwendigkeit einer Reform der PhilosolDhie**, SW, vol. 2, pp. 215-222.

(3) pp. 215s المرجع السابق.

(4) pp. 216. المرجع السابق.

إذا حدث هذا مع المسيحية، فالشيء ذاته يمكن أن ينطبق على الفلسفة: الفلسفة المعاصرة هي فلسفة حقبة تهاوي المسيحية، رفضها، في حين تريد هي الحفاظ عليها. مع ذلك، فقد تم رفض المسيحية بشكل لا رجعة فيه، وطوعي، في العلم والحياة، لأن الناس تقولبوا مع ما هو بشري. لذا فإننا نهدف إلى فلسفة لتحلّ محلّ الدين المرفوض. مع ذلك، وبما أن حقائقهما متمايزة، فإذا ما أرادت الفلسفة أن تحلّ محلّ الدين، عليها أن تصبح ديناً وأن تتخلى عن مطلقيّة الفكر. وهكذا يبدو الشكل الجديد للفلسفة مختلفاً جوهرياً عما سبق[1] - ما هي العلاقة التي يراها فويرباخ بين ما ينبغي أن تكونه الفلسفة الجديدة وبين متطلبات وواقع عصره؟

التمايزات الجوهرية في الفلسفة هي تمايزات جوهرية في الإنسانية. بدلاً من الإيمان ظهر الجحود، بدلاً من الكتاب المقدس، العقل، وبدلاً من الدين والكنيسة،السياسة؛ بدلاً من السماء، الأرض؛ من الصلاة، العمل؛ من الجحيم، الضرورة المادية؛ وبدلاً من المسيحي، الإنسان. أناس لم يعودوا منقسمين بين ربّ في السماء وآخر في الأرض، إنهم بملء روحهم يرتمون نحو الحقيقة، أناس آخرون مختلفون

(1) Cfr. ídem، pp. 217s نفس التأكيد في **Vorrlufige Thesen zur Reformation der PhilosoDhie**، G):1، vol. 9، p. 254. «أطروحات رؤيوية من أجل إصلاح الفلسفة»، pp. 15s

عن أؤلئك الذين يعيشون في حالة انشقاق. ما كان بالنسبة للفلسفة نتيجة للفكر هو بالنسبة لنا يقين آني. لذلك، نحن بحاجة إلى مبدأ مناسب لهذه اللحظية. إذا ما احتل الإنسان عملياً مكان المسيحي، فسيكون لديه إذن من الناحية النظرية الجوهر الإنساني الذي يزيح الإلهي ... لذلك علينا أن نعاود لنكون متديّنين - السياسة يجب أن تكون ديننا. ولكن هذا ما تستطيع أن تفعله السياسة فقط عندما يكون لدينا شيء سامٍ في رؤيتنا يحوّل لنا السياسة مكان الدين ... وهذا المبدأ ليس سوى - معبّرٌ عنه سلباً - هو الإلحاد، بمعنى آخر، التخلي عن إله متمايز عن الإنسان»[1]. أساس الدولة، يتابع فويرباخ، هو الإلحاد العملي، بمعنى أنه ليس الإيمان بالإله هو الذي يربط بين الناس لتشكيل الدولة، بل الإنسان ذاته، الذي، عندما يتّحد مع الآخرين، فإنه يكتفي في ذاته وهو «غير محدود، لانهائي، حقيقي، إلهي». ولذلك فإن الزخم العملي للبشرية هو الزخم السياسي نحو المشاركة الفعالة والحقيقية للشعب في شؤون الدولة: «الزخم نحو إنكار الكاثوليكية السياسية - الإصلاح دمّر الكاثوليكية الدينية، ولكن الحقبة الحديثة استعاضت عنها بالكاثوليكية السياسية...، البروتستانتية أعادت تموضع البابا

(1) **Nothwendigkeit einer Reform der Philosophie**, S, vol. 2, pp. 218s.

في مَلِك، والآن الأمر حول البابوية السياسية»[1]. وإذا ما تخطينا انشطار البروتستانتية بين السماء، حيث نحن السادة، والأرض، حيث نحن العبيد؛ إذا اعترفنا أن الأرض هي مكاننا المحتوم، حينها ستذهب البروتستانتية إلى الجمهورية.

في هذا السياق من اهتمام فويرباخ المتزايد في السياسة الإشكالية، يجب أن نضع، حسب رأي براندهورست، دراسته عن لوثر، والتي نجمت عن قناعته، كما أشرنا، بأنّ اللاهوت كان الوسيلة العملية والفعالة الوحيدة للعمل بالسياسة في ألمانيا في تلك الحقبة.

رغم كل ما قيل، يعطي فويرباخ إلحاده روحاً جديدة، محاولاً نفي صفة الإلحاد التقليدي عن ذاته: «من لا يعرف أن يقول عني سوى أنني ملحد، فهو لا يعرف شيئاً عني. مسألة إن كان الإله موجوداً أم لا، والمواقف المتضادّة بين التأليه والإلحاد، تنتمي للقرنين السابع عشر والثامن عشر وليس للقرن التاسع عشر. أنا أنكر الإله. وهذا يعني في حالتي: أنني أنكر نكران الإنسان ... المسألة حول كينونة أو لا كينونة الإله في حالتي هي حصرياً مسألة حول كينونة أو لا كينونة الإنسان».

في مسودة رسالة، ربما كانت موجهة إلى روغه يشرح

(1) p. 221 المرجع السابق.

فيها فويرباخ متحدثاً عن «جوهر الإيمان بحسب لوثر» وجهة نظره حول مضمون هذا العمل وعلاقته بالسياسة والتعليم من أجل التحرر الفكري العملي للألمان في ذلك الوقت: «محتوى (العمل) هو، مرة أخرى - لكن مرة أخرى! ستفكر أنت - هو جوهر المسيحية، لكنه الآن على قاعدة ألمانية فقط... إن أسلوب الكتاب... هادئ، صامت، بسيط، لكنه أُعدّ بعناية مع الكثير من الشهادات الألمانية للردّ باحترام مناسب على الجمهور الواعي، الذي هو، كما تعلم، قوي جداً بيننا ... لقد كان جوهر المسيحية الجوهر الأكثر عمقاً وقوة للبشرية حتى الآن، وانحلال هذا الجوهر الغامض، لكن الانحلال الجذري، الجرماني - يقرر في نهاية المطاف مصير الدول والشعوب، مع أن وجودهما يرتكز على الإنسان، وليس يوتوبيا سماوية. لعلّ نقد الدين في ألمانيا، كما يقول ماركس، متضَمّن فيما هو أساسي، لكنه بالتأكيد فقط فيما هو أساسي، ومن ثم فقط بالنسبة لبعض المفكرين المعزولين. ولم تصبح نتيجته حتى الآن حقيقة لحظية، عامة، شعبية».

ثم يتابع فويرباخ الحديث عن وجوده السابق في الحراك السياسي والفكري؛ ويحذر: «على الرغم من مماتي واستقالتي من الحراك المحيط الملفت للانتباه، فأنا أعترف بأنني في صميم الحركة. سأتمم مهمتي الحيوية المخلصة وبمثابرة حتى النفس

الأخير؛ وربما يتم الاعتراف أن فيلسوف بروكبرغ وناسكها كان أيضا سياسياً جيداً».

في الرسالة ذاتها ثمة أمور من أهم ما ذكر عن ناسك بروكبرغ: «... قبل كل شيء أحمل حقيقته [لوثر] غير المعروفة إلى مستوى المعرفة العامة، على الرغم من أنّ لوثر هو بطبيعة الحال ليس الهدف، بل هو فقط الوسيلة لاستعراضي. لوثر! ولكن أليس هو الخطيئة الأصلية لألمانيا ولحريتها الدينية؟ ألم يقمع أفكار الحرية السياسية والفلاحين الألمان؟ حقيقة محزنة! لكن على الرغم من هذا علينا العودة إلى الإصلاح، وتفسيره في مصطلح جديد ومزجه في مبدئه؛ هكذا نحصل على ما نريد: لا معبود آخر في السماء ولا في الأرض! انسَ في فرنسا (كان روغه وقتها في باريس) ما يتعلق بألمانيا الحالية، التي تستحق بحق الخزي والعار، لكن لا تنسَ الحدث التاريخي الأكبر في تاريخها: الإصلاح. على هذا الأساس علينا أن نبني، ولكن بالتأكيد ليس كما الحمقى المؤرخين، الذين يركزون بشكل لاإيجابي على تفاهات الماضي والحاضر والمستقبل، ويُساقون كالعبيد إلى أساس الماضي، بل كرجال أحرار يدوسون على أرض الماضي فقط من أجل تغييرها وتحويلها. لذلك أنصحك بودّ: إذا كنت لا تريد لنفوذك في ألمانيا أن تذهبَ به الريح، تموضع على الأقل

في ما هو قابل للتصليح. أقنِع، أرشد الألمان، على سبيل المثال، من خلال عرض مشترك، متزامن، لكنه مضمون، إلى كلّ الفضائح السياسية، وهكذا يتمكنون من رؤية أنفسهم في المرآة وإصدارهم حكماً بحق أنفسهم؛ وإلا فإنهم لن يصدقوك. الألمان ما زالوا أطفالاً سياسياً»[1].

باختصار، إن الدراسة المختصرة عن لوثر أفادت فويرباخ في تحقيق عدة أهداف. ففي هذا العمل طوّر المؤلف بشكل مكثّف مرجعية حصرية للوثر للأطروحات الرئيسة في «جوهر المسيحية». وقد سمحت الدراسة المكثفة لأعمال المصلح التي قام بها فويرباخ أن يضيف إلى دفاعه كمية كبيرة من المواد اللوثرية. وهكذا وسّع من نطاق تبريره الخاص تجاه انتقادات اللاهوتيين البروتستانت. وفي الوقت ذاته، سمح له الحلّ الأنثروبولوجي للاهوت لوثر، عبر الادعاء بأن جوهر الدين هو حب الإنسان للإنسان، من وضع أسس لمنطلق لعملية التحرر السياسي والاجتماعي، إضافة إلى تمتعه بحماية من تهديدات الرقابة بفضل الاستحضار المستمر للوثر. لكن فويرباخ لم يرَ في الإصلاح مظلة توفر له حماية من الرقابة فحسب، بل أيضاً مثالاً وإرثاً إصلاحياً توجب عليه جمعه واستغلاله في برنامج

---

(1) BRANDHORST، H. H.، pp. 161s. مخطوط غير منشور، لدى جامعة ميونخ، أشار إليه براندهورست بشكل جزئي.

عمله، سواء في المجال النظري الذي أخذه على عاتقه، أو في الممارسة السياسية وإعادة تأهيل الإنسانية إنسانية متحولة إلى ذاتها ومتحررة من أوهام الدين ما فوق الطبيعي.

مقدمة

الترجمة الإنكليزية

1 - لودفيغ فويرباخ عام 1844م

كان عام 1844م عاماً مليئاً بالعمل في حياة الفيلسوف الألماني لودفيغ فويرباخ (1804 - 1872م). إنّ من كان سابقاً دارساً للاهوت وللفلسفة الهيغليّة أحرز خلال العقد الذي سبق التبصّر القائل إنّ هجوماً مباشراً على كلّ من المذهب الهيغيلي والديانة بشكلها الأرثوذكسي[1] كان شرطاً ضرورياً من أجل منظومة تنويرية سياسيّاً، مجتمعيّاً، واقتصاديّاً. عام 1841م، فجّر أمام جمهور القرّاء عمله البحثي الرائع، جوهر المسيحية، عمل صدم نصف من قرأه، وحفّز النصف الآخر، وكان استُقْبِل من النصفين على حدّ سواء كما لم يُستقبل عمل غيره منذ كتابات هيغيل التي نُشِرت قبله بعقود.

(1) ليس المقصود هنا المذهب الأرثوذكسي كما نعرفه عموماً، بل المسيحية بشكلها التقليدي. - مترجم!

في العامين 1842 و1843م أوضح في ذهنه، ومن ثمّ نشر مقالتين قصيرتين، هما أسس لفلسفة جديدة حول «الحسيّة» (Sinnlicbkeit)؛ فلسفة، هي تلك التي أكّدت على الوجود الفرداني البشري كأساس لكلّ النظريّات السياسيّة والمجتمعيّة. عام 1844م نشر فويرباخ طبعة منقحة من جوهر المسيحية، ووجد نفسه الآن ممتدحاً أو مداناً من كلّ الأطـراف كقائد لثورة معادية للهيغيلية ومعادية للاهوت. وفي عام 1844م أيضاً طلب منه ناشر أعماله أن يعدّ طبعات منقحة من بعض أعماله التاريخية والنقديّة، وفي ربيع ذلك العام، بدأ كلّ من الناشر والفيلسوف بنوع من التفكير الجدّي من أجل طبعة كاملة لكلّ كتاباته، مشروع كان مقرراً له أن يبدأ في غضون عامين، والذي من شأنه أن لا ينتهي إلا بنشر المجلد العاشر من الأعمال الكاملة بعد عقدين من الزمن.

كان عام 1844م هامّاً لأسباب شخصيّة، أيضاً. فقد أمضى الصيف في تعريف نفسه على المنظّرين الاجتماعيين الراديكاليين - فلهلم فايتلينغ، في الطليعة، الذي أثّر عمله ضمانات الحرية والانسجام بفويرباخ على نحو خاص. قبل نهاية العام وقعت كارثة - فقد ابنته، ومثل شيشرون، حاول، وإن ليس بنجاح، تخفيف محنته بالرصانة الفلسفية. في الوقت نفسه، تواصلت دراسته للمسيحية؛ واحتلت كتابات مارتن

لوثر معظم اهتمامه. وكان في وقت مبكر من هذا العام الحافل بالأحداث أن نشر المقال الذي نحن بصدده، جوهر الإيمان بحسب لوثر (Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers)، الذي عادة ما يشير إليه المؤلف على نحو مبسط بالاسم لوثر.

2 – مقال لوثر – مكانته ضمن اعمال فويرباخ

إذا كان أي من أعمال فويرباخ ملائماً كنقطة مركزيّة لدراسة فكره، فإنه المقال الذي كتب عام 1844م، والذي يحمل عنوان جوهر الإيمان بحسب لوثر. ومع أنّ المقال كتب كنوع من التتمة لعمله جوهر المسيحية، فهو على الرغم من ذلك [يقصد المقال] يتجاوز ذلك العمل [جوهر المسيحية] ببعض من السمات الهامّة، كذلك فالمقال ينذر على نحو واضح بالمراحل اللاحقة من تقصيّات فويرباخ الدينية أيضاً. علاوة على ذلك، فالمقال أمثولة ممتازة على أسلوب معظم أعماله الأخرى وطريقتها إضافة إلى أنه يشير إلى مواضع قوته ومواضع ضعفه الكبيرة ككاتب.

كلمة في البداية حول التطوّر العام لآراء فويرباخ المتعلّقة بالدين. فقد كان هدفه الكبير أن يشير إلى أنّ الإنسان، لا الإله، هو الخالق، وأن الآلهة الأخرى كانت تمثيلات لأعمق أفكار الإنسان ومشاعره. لقد مُثّلت أولى مفاهيمه من خلال جوهر المسيحية. في هذا العمل، رأى فويرباخ الإله على أنّه تجريد

يقوم به الإنسان لصفات الطبيعة البشريّة - خاصّة صفات العرق البشري ككل - والتأسيس الذي أعقب ذلك لهذا التجريد على أنّه كينونة حقيقية. لقد نظر البشر إلى تلك الصفات، رأوا أن أمثولات كمالها لم تكن لتدرك في كينونات بشرية بعينها، ومع افتراضهم أن هذه الأمثولات يجب أن تُدرك في كينونة ما، خلقوا الإله؛ وبعملهم هذا تغاضوا عن حقيقة أن أغراض هذه الأمثولات - العدالة، الحقيقة، الحب - كانت فعليّاً جزءاً من الكينونات البشريّة الفردية، لكنها كانت في العرق البشري ككل، وليس في ألوهة ما فوق-بشرية. في المرحلة التالية، التي يمثلها عمله جوهر الدين (1845م)، وهو عمل قصير، وعلى نحو أكثر امتلاء في عمله محاضرات في جوهر الدين الذي قدّمه في هايلدبرغ في العامين 1848 - 1849م كمساهمة منه في النشاط الثوري لذلك العام، وسّع فويرباخ حقل عمله ليشمل الأديان غير المسيحية أيضاً. إنه ينظر الآن إلى المسيحية وغيرها من الأديان الروحانية Geistersreligionen على أنها مرحلة متأخرة من التطوّر الديني، والذي سبقته حقبة الأديان الطبيعية Naturreligionen، أي عبادة الطبيعة. في الأديان الأولى تُشتق الألوهة من الصفات البشريّة؛ في حين اعتمدت الأديان الثانية على أغراض في العالم حول الإنسان، سواء تلك الحيّة أم تلك غير الحية. أمّا التعميم الذي تمّ تطويره ليغطّي هاتين الحالتين

فقد كان يقول إنّ الدين مشتق من شعور الإنسان بالاتكالية – في المراحل الأولى، الاتكاليّة على الطبيعة؛ ولاحقاً، مع تطوّر الفنون المتمدنة وتضاؤل سلطة الطبيعة على البشر، الاتكالية على البشر. بأية حال، فقد كان البشر يخشون تلك الكينونات التي كانوا يشعرون أن وجودهم متكل عليها، وكذلك كانوا يحسّون بالامتنان لها، ويعبدونها. ومع سبر فويرباخ للأسس السيكولوجية للسلوك الديني، طوّر فرضية أحسّ أنها كانت ما تزال أكثر كفاية لتفسير مختلف جوانب التطوّر الديني. وفي عمله الثيوغونيا (Theogonie 1857)، على سبيل المثال، أشار إلى أنّ كلّاً من وعي الإنسان لأمثولاته ووعيه لاتكاليته على كينونات أخرى كان من الممكن أن يُجمعا معاً كسمات لنوع من الحثّ المعمّم على السعادة. من أجل التحقّق من صحّة هذا الافتراض، نظر البشر إلى آلهتهم على أنهم المنجزون، الضامنون، والممثلون للرغبات البشرية. وهكذا فإن أصل الآلهة لا يكمن في اتكالية سلبية على الطبيعة والبشر، بل في حافز إيجابي والذي افترض أنّ الأمنيات البشريّة كانت متوافقة مع طبيعة العالم.

لقد أمدّنا جوهر الإيمان بحسب لوثر بمرحلة انتقالية بين المرحلتين الأولى والثانية. فقد حاول جوهر المسيحية أن يوطد أسس فكرة أنّ الإله المسيحي كان ببساطة تجريداً

مكوناً من مفاهيم غالية على قلب الإنسان؛ ما كان يرغب به الإنسان على نحو ماس على الأرض، خلقه لنفسه في السماء، مضفياً على الإله كل تلك الصفات التي كان يرغب بها لذاته. كان المقال الجديد محاولة لتقديم دليل موثق يدعم حقيقة هذا التعميم. ومن خلال نصوص مارتن لوثر، حاول فويرباخ أن يُظهر أنّ كلّ الأفكار الدينية جعلت من خير الإنسان هدفها النهائي. ففي أعقاب جوهر المسيحية، أراد أن يشير إلى أنّ ما دعاه المسيحيّون «إيماناً» كان ببساطة التيقن من أنّ الإله كان أولاً كينونة بتوجه بشري. بمعنى من المعاني، إذن، فإنّ جوهر الإيمان بحسب لوثر كان مجرّد محاولة لوضع أفكار رئيسة لعمل أقدم ضمن صيغة أكثر عيانية - عيانية بمعنى أنه كان بإمكانه أن يجد عبارات نوعية عند لوثر لدعم تعميماته. والمسألة أكثر من مرجحة أنّ الحافز المباشر لكتابة المقال كان مقطعاً في الفقرات الأخيرة بالذات من ملحق جوهر المسيحية، الذي حدّد فيه فويرباخ هوّية الحركة الإصلاحية برمتها على أنها أطاحت بعدم الاكتراث الكاثوليكي القديم للوجود المادي للبشر وأنها أكّدت على التوجه البشري للإله.

إن العلاقة بين العملين وثيقة بمعنى آخر أيضاً. ففويرباخ، رغم معارضته للآثار المترتبة على اللاهوت الذي كان يشعر بمدى خطورته على رفاهية الإنسان، أشار دائماً بتعاطف

ملحوظ إلى وجهة النظر الدينية. وتنظيم جوهر المسيحية بالذات هام في هذا الصدد. فالكتاب ينقسم إلى قسمين واللذين عالجا، على التوالي، السمات «الحقيقة» و«المزيفة» للاهوت. إن «حقيقة» الدين كانت الواقع القائل إنه في الدين عبّر الإنسان عن أكثر أفكاره وآرائه حميمية؛ أما «زيف» الدين فقد تكوّن من تحريف الإنسان لهذه الأفكار والآراء من خلال اعتبارها على أنها صفات لكينونة ما فوق بشريّة وما فوق طبيعية. وهذا التصوّر يتواصل عبر كل التحليلات الدينية لفويرباخ؛ فعلى الدوام كان يرى واجهة مزيفة تعلو التصوّر والقيسم الصالحة جوهرياً. كانت هذه الواجهة هي التي يجب رفضها، تماماً كما كان من الواجب توضيح الأسس الحقيقية للدين والنظر إليها بما يليق بها من الضوء، أو «إنزالها إلى الأرض». في جوهر المسيحية، على سبيل المثال، تكمن «حقيقة» الدين في شرعيّة الأمثولات المختلفة التي عبدها الإنسان بوصفها «إلهاً»؛ ويكمن «زيف» الدين في توطيد أسس هذا «الإله» كاسم جماعي لمجموعة أمثولات والتي كانت موجودة في الحقيقة في السلوك والتصرّف البشريين. في الجزء الأوّل من هذا العمل، نجده يحاول «تفسير» الأمثولات والرغبات البشريّة خلف التصوّرات المختلفة للمسيحية؛ في الجزء الثاني، يحاول التدليل على التناقض في توطيد أسس لإله من أجل إدراك هذه الأمثولات.

باختصار، فإنّ موقفه حيال الدين كان متسماً بالتناقض الضدّي؛ فقد كان معجباً بحقيقته وحاول التمسك بها، وفي الوقت نفسه حاول تدمير زيفه. أمّا موقفه من لوثر فقد كان يشي بالتناقض الضدّي ذاته. فقد كان معجباً بلوثر بسبب غاية لوثر المطلقة – خير الإنسان؛ لكنه شجب لوثر بسبب فشله في إدراك أنّ الحب حيال البشرية يجب أن يُمارس على نحو مباشر – أي، من خلال عبادة الإنسان، لا الإله. وهذا ما أوصل فويرباخ إلى أن يقدّم العبارة التالية:

هل أن العمل المسمّى جوهر الإيمان بحسب لوثر مع لوثر أو ضدّه؟ إنه معه بقدر ما هو ضدّه تماماً. لكن أليس هذا تناقضاً؟ حتماً؛ لكنه تناقض ضروري، متجذّر في طبيعة الغرض بالذات.

مع حلول عام 1844م أضحى فويرباخ واعياً لنوع من عدم التناسق في فكره السابق. وفي كتاباته الفلسفية من العامين 1842 و1843م، قام بمهاجمة الميل الهيغلي نحو الإفراط في التجريد. والحقيقة أنه أحسّ أن الهيغيليّة كانت مجرّد شكل آخر للاهوت، وبهذا المعنى فإن المطلق الهيغيلي كانت قد تمت صياغته بالطريقة ذاتها التي صيغ فيها الإله المسيحي؛ من الصفات البشرية المعتبرة في التجريد والمجسّدة في كينونة افتراضيّة. لكن هجومه على التجريد لم يكن كاملاً؛ فقد أخذ هو ذاته موقفاً يتجلّى في أن النوع البشري يجب أن يكون غرض احترام

الإنسان وعبادته. وكان هذا، في الحقيقة، أحد النقديات المبدئية التي شهرها ماركس وإنغلز في وجه فويرباخ - حقيقة أنه لم ير قط (كما يقولان) تجريدية مفهومه الخاص المتعلّق «بالنوع». لكن الواقع أن ماركس وإنغلز كانا على خطأ. ففويرباخ لم يقرّ بأنّ «العرق» كان مفهوماً مثاليّاً للغاية بالنسبة لفيلسوف كان اهتمامه الأساسي وجوداً بشريّاً فردانياً، عيانياً، حسيّاً. وقد كان لإدراكه لمفهوم «الحسيّة» (Sinnlichkeit) هذا - الرأي القائل إن الأولوية يجب أن تُعطى للكينونة الفرديّة الواعية - أنّه أشار إليه لاحقاً على أنه «نفضه عن كاهله» لآخر بقايا المثاليّة. وقد شعر أن هذا ما حدث في مقال لوثر. أما المقطع التالي فهو من المجلّد الأوّل من الأعمال الكاملة، وقد كتب عام 1846م:

لقد أدركت أنت [الفيلسوف يتحدّث إلى نفسه] أنّ الكينونة، ككينونة من طبيعة مختلفة، والتي هي منطلقة من كينونات حسيّة، هي ذاتها ليست سوى الجوهر التجريدي أو المثالي للحسيّة. وقد اكتسبت هذا التبصّر أولاً في حقل الدين... لكن ما أدركت أنه السمة الأساسيّة للدين لم يكن في البداية الشيء الأكثر جوهرية بالنسبة لك، لوعيك، أو لفهمك، على الأقل نظريّاً. لقد كنت ما تزال مطارداً من الكينونة العقلانية المجرّدة، كينونة الفلسفة، وذلك بوصفها متمايزة عن الكينونة الفعليّة، الحسيّة للطبيعة والبشريّة. لقد كُتب عملك جوهر

المسيحية، على الأقل جزئيّاً، عندما كنت ما تزال تنظر إلى الأشياء بهذه الطريقة المتناقضة. فقط في عملك لوثر - الذي لا يعني من ثم بأية حال أنه مجرّد «تتمة»، كما يقول العنوان، بل كانت له أهمية مستقلّة - كان قد تمّ التغلّب على هذا التناقض بالكامل. فقط هناك «نفضت عن كاهلك» بالكامل الفيلسوف وعلّة الفيلسوف في إعطاء حق الأولويّة للإنسان.

كما سنرى، فالتأكيد في العام 1844م لم يكن على العرق البشري، بل على الرغبات الواعية لكل فرد مُدرك. ولم يعد فويرباخ يرى في إله الدين تجسيداً لصفات النوع البشري، بل الوسيلة لإشباع الرغبات والأمنيات الفرديّة.

بهذا المعنى، فإنّ جوهر الإيمان بحسب لوثر كان نذير المسار المستقبلي لفكر فويرباخ. وفي هذا المقال أشار للمرّة الأولى إلى مفهوم كان سيتيح له توسيع مجال دراسته لتتضمن أديان عبادة-الطبيعة. وفي نهاية المقال نجده يشير إلى أنه كان على وشك أن يكتب أطروحة خاصة حول هذا الموضوع؛ وما نتج عن ذلك كان جوهر الدين الذي صدر عام 1845م، والذي كان يجسّد منظوراً جديداً. وقد استبق أيضاً المرحلة الأخيرة لتقصياته الدينية حين رأى في الدين في المقام الأول أداة لتحقيق الرغبات البشريّة. المصطلحات ذاتها المستخدمة لاحقاً في عمله الثيوغونيا Theogonie - «الحث باتجاه السعادة»،

«حبّ الذات» - ظهرت على نحو هام للمرّة الأولى في هذا العمل. كان هنالك أيضاً انعكاس لاهتمام فويرباخ بمسألة الخلود الشخصي، اهتمام أظهر ذاته من عام 1830 إلى عام 1866م في سلسلة كتابات والتي تشير، ربما بشكل عياني أكثر من أي مرجع آخر، إلى النقلة الحاذقة في فكر فويرباخ عبر السنين.

يقدّم لنا مقال لوثر أنموذجاً نمطياً حول الأسلوب والطريقة اللذين استخدمهما فويرباخ في أعماله الرئيسة. التركيز على نبرة شخصيّة، غير تقنيّة، عاميّة؛ التهكّم؛ التركيز على بنيان منظّم على نحو فضفاض، حِكَمي؛ الاستخدام الحر للصفات الازدواجيـة ومتعددة الأوجـه؛ حبّ التناقضات والأسئلة البلاغيّة؛ الوسيلة المفضلة من التعليق على النصوص - كلّ هذه السمات تتسلّل ضمن أعمال فويرباخ كلّها. عام 1844م، أحس فويرباخ بالحاجة إلى تقديم نسخة أكثر عيانية لأفكار عمله جوهر المسيحية؛ أي، نسخة تعتمد على عبارات نوعية كان بإمكان القارئ أن يراها أمامه، لأنّه افترض على الدوام أنه من خلال رؤية النصوص فإنه كان قد اعتاد على إثبات نظرياته، فالقارئ كان سيعتبر للتو أن هذه النظريات بديهية. لكن الكاتب ذاته لم يكن واثقاً أنه نجح في هذه المحاولة. وفي قطعة صحيحة من نقدية ذاتية، اعترف لأحد أصدقائه:

على الرغم من كونها راسخة في وجهة نظرها، فقد كتبت

بغير عناية؛ والتناقض في أسلوبي الذي يستأهل المديح - الإيجاز العنيد، الذي لا يرغب بقول ما يمكنه قوله، والإسهاب المثابر، الذي لا يقتنع أبداً بقول شيء مرّة واحدة - يأتي على نحو أكثر لفتاً للنظر في عمل أكثر قصراً... إنّ عملي لوثر أقل عاميّة ووضوحاً مما كنت قد نويته حين بدأت أكتب. وإضافة إلى ذلك، فالنتيجة (قسريّاً جزئياً، وبوعي جزئي) معبّر عنها على نحو غير مباشر.

3 - جوهر الإيمان بحسب لوثر - محتوياته

إن موضوع مقال لوثر، كما يشير العنوان الكامل، هو طبيعة الإيمان المسيحي. كان افتراض فويرباخ هو أن الأغراض الظاهريّة للإيمان والعبادة البشريين كانت مجرّد جبهات مزيفة لأغراض أخرى غالية على قلوب المؤمنين. ما كان يعتقد به وجعله في كلّ أعماله كان تقديم «المفتاح» للسرّ؛ أي، اكتشاف ما الذي يكمن بالفعل خلف هذه الجبهات المزيفة. كان السؤال الذي طرحه في جوهر المسيحية هو: «ما الذي يفعله المسيحيّون بالفعل حين يعبّرون عن اعتقاد بإله؟» الجواب، باختصار، كان أنهم كانوا يعبّرون حقّاً عن رغبة بأمثولات مختلفة غير مُحْرَزة، ويقدّمون إلهاً مجسّداً لهذه الأمثولات كتأمين لوجودها. لقد كانت صفات الإله، كما ذُكر، صفات

بالفعل للعرق البشري إجمالاً؛ وهكذا فخير الإله حيال الإنسان لم يكن غير مجرّد تعبير عن حب الإنسان للإنسان. في جوهر الإيمان بحسب لوثر تقدّم الجدل خطوة أخرى في الاتجاه، كما سنرى، نحو تأكيد الفردانية البشريّة. كان سؤاله الآن: «ما الذي يحفّز بالفعل المسيحي على إيمانه بالإله؟» وكان الجواب: «الأنانية البشرية، أو حب الذات». إن تعبيره الخاص عن الفكرة الرئيسة في المقال كانت تجري على النحو التالي:

لقد أظهرتُ [في جوهر المسيحية] أن الغرض الفائق، الذي تجده وتعتقد به في إلهك، هو حبّ الإنسان للإنسان. وفي فعل ذلك، كنت أعتني بكم وبإلهكم على نحو غير وافٍ. لكن ذلك لا يكفيكم. أنتم تريدون الاعتقاد بشيء منفصل عن ذواتكم، شيء يفوق الوصف. لكن ما هو هذا الشيء الذي تميزونه عن الحب؟ إنه أناكم الغالية، التي تميّز نفسها عن الحب ولا تهتم إلا بذاتها. وهكذا فالحب ليس سوى أخلاقيتكم؛ أما ديانتكم، جوهركم، إلهكم، فهو حب الذات. لكن حين تلحون على إنكار هذا، فسوف تجدون العامل الحاسم والهدف النهائي لحياتكم عندئذٍ مُحرزين في الحب، وتتخلون عن ذاتكم الأبديّة. لكن ما أعنيه «بالحب» هو نشاط الجسد والنفس - يعيشان لأجل الآخرين، لأجل الإنسانيّة، لأجل غايات كونيّة. لكن كون هذه الغايات الكونية تجد فعاليتها وحقيقتها فقط في صيغة بشرية عينية (مثلاً،

إذا أردت الحريّة، فأنا أريد بالفعل أناساً أحراراً؛ لا أريد الحرية لمجرّد أن أفكّر بها أو أنويها؛ أريد حريّة مرئية وملموسة)، فأنا أقدّم الإنسان على الدوام على أنه الألف والياء.

خلف الاعتقاد المسيحي بالإله، بوصفه القوة المحفزة الرئيسة في هذا الاعتقاد، كان حب الذات البشري.

لقد برهن فويرباخ على هذا من خلال استعراض نصوص من أعمال مختلفة لمارتن لوثر والتي «تظهر» الحقيقة الكامنة خلف مذهب لوثر؛ نصوص، بمعنى ما، كانت ستُظهر أن الغرض الأولي خلف وجود الإله هو إشباع رغبات بشريّة. وطريقته، من ثم، تجلّت في الوصول إلى تعميم من خلال عدد من المقاطع من عند لوثر، ومن بعدها تقديم «دليل وثائقي»، ومن بعدها التقدّم نحو المرحلة التالية من البرهان. أما شرعية هذه الطريقة فهي خارج نطاق هذه المقدّمة؛ ونترك للقارئ مهمة أن يقرّر ما إذا كانت بنيانات فويرباخ مقنعة. إنه ينتزع عبارات لوثر من سياقها حتماً، ويمكن التساؤل ما إذا كان مجرّد تفسير سبب اعتقاد الناس بالإله يثبت بالفعل أي شيء حول وجود الإله. لكن يُترك للقارئ أن يُعمل الذهن مع ذاته حول مسائل خلافيّة كهذه؛ المسألة الأخيرة، بالمناسبة، هي نقدية أساسية والتي يمكن سوقها في وجه معظم أعماله.

الحجة واضحة وصريحة إلى حد ما، ونادراً ما يتم قطعها

بالاستطرادات بل بمجموعات لمقتطفات من أعمال لوثر في غالب الأحيان. إنه يبدأ بالقول إنّه على السطح يضع المذهب اللوثري الإنسان في موقع متدنٍّ، منخفض، ومن ثم فقد كان هذا سيبدو وكأنه يتناقض مع النقطة الأساسيّة في جوهر المسيحية – أي إنه في الدين يرفع الناس البشرية فوق كل الأشياء. لكن في الواقع ليس ثمة تناقض؛ بل إن اللوثرية تؤكّد موقف فويرباخ.

(الصفحات 31 – 41). بادئ ذي بدئ، يشير، إلى أنّ لوثر يؤكّد على انشقاق أو تعارض أساسي بين الإنسان والإله. إن صفاتهما حصريّة على نحو تبادلي؛ لأنه من دون ذلك – إذا كان لنا الخصائص ذاتها التي للإله – فسوف لن تكون ثمة حاجة لإله البتة. ليس حجة القول إنّه يمكننا أن نشارك بعضاً من صفات الإله من خلال حيازتها وإن بدرجة أدنى؛ بعض الصفات، كما يقول فويرباخ، تتواجد فقط بدرجة الحد الأعلى ومن ثم فهي مطلقة – أي، إما أنها ممتلكة أو لا. الإله والإنسان، إذن، متعارضان جذريّاً؛ ولوثر، كما يشير فويرباخ، يعلن صراحة أنه مع الإله وضد الإنسان.

الصفحات (41 – 62). لكن تحت السطح يقف لوثر في نهاية الأمر إلى جانب الإنسان بالفعل. لأن لوثر لا ينكر على البشر إمكانية إرضاء رغباتهم. وكلّ ما يفعله هو القول إن الإله وليس الإنسان ذاته سوف يقدّم ما يلبّي الأمنيات البشريّة.

اللوثرية، بعكس الكاثوليكية، تضع كلّ تركيزها على الإله ككينونة تتطلّع إلى صالح الإنسان. إنه هذا الإله - الإله الذي يتطلّع إلى الخير البشري - الذي هو غرض الإيمان بالنسبة للوثر. وكلّ صفات الإله مستمدّة من هذه الوظيفة الإلهية، بما في ذلك كونه الخالق وقدرته الكليّة. الإله، من ثم، هو جوهرياً كينونة تلبّي الأمنيات البشريّة. فأمنيات الإنسان أوليّة من ثم في المنظومة الدينية للأشياء. إنها إرادة الإنسان التي تقرّر إرادة الإله، كما قال فويرباخ في موضع آخر.

الصفحات (62 – 95). إذا كان الإله بالطبيعة خيّراً حيال الإنسان، كما يقول فويرباخ من ثم، فلا بد أن يكون جوهريّاً كينونة بشريّة - وليس فقط في النيّة، بل في الواقع الفعلي. هذا هو تفسير التجسّد، أو الإله في صورة بشريّة كمسيح. المسيح هو دليل حي، ملموس، محسوس على خيرية الإله حيال الإنسان؛ إنّه يُظهر حتمية خير الإله تجاه البشر. لهذا السبب، فالمُعتقِد يهتم فقط بالإله كمسيح - الإله المرئي - وليس بالإله في ذاته. وفويرباخ يعتمد على هذه المسألة لبعض الوقت. المسيح، كونه كينونة بشرية، يستطيع أن يحب الإنسان ويغفر (لأنه يستطيع أن يفهم) الآثام البشريّة. الإله في ذاته لا يستطيع ذلك. وهكذا فالمسيح هو الوسيط بين الإنسان والإله في ذاته، ويضمّ صفاتاً من كليهما باعتباره الإله-الإنسان. لقد كان هذا

التوكيد - أنّ السمة الهامة الوحيدة للألوهة بالنسبة للإنسان هي الإله ككينونة حسيّة - التي، بحسب فويرباخ، أثارت المعارضة الأكثر مرارة على المقال عام 1844م.

لكن الجلبة الأكثر عمومية وضخامة أثارتها حقيقة أنني أثبت أن الكينونة الإلهية هي كينونة حسيّة، ومن ناحية أخرى أنّ الكينونات الحسيّة كينونات إلهية (أي، حقيقية) - أو على الأقل، إذا لم أبرهن على ذلك، فأنا أطرح وأقدّم هذا الرأي، لأنه حتماً أشعر بالإثم من الفشل في تقديم العديد من البراهين، التفاسير، والتوضيحات لموقفي. لكن الناس يعتبرون «الحسيّة» على أنها تعني فقط الأكل والشرب، وممارسة الحب، تماماً مثلما يفهمون من «بشري» فقط ضعف الأفراد والمسلمات والأعراف المتقلّبة والاعتباطية للأزمنة؛ ومن ثم فهم يضعون الجوهر البشري الحقيقي، تحت الاسم الإلهي، مقابل الإنسان، كنوع منفصل لكينونة متمايزة عن الإنسان.

(الصفحات 95 - 117). وهكذا، فالنقطة الرئيسة في المقال كانت التأكيد أنّ الإله موجود لصالح الإنسان. وباقي المقال هو توضيح للسبب الذي يجعل البشر يقدّمون توكيداً كهذا؛ أي، واقعة أن أساس فكرة الإله هو حب الذات البشري. الإيمان مرادف للاعتقاد بإله، الذي هو بحد ذاته الشيء ذاته كيقين أن الإله هو جوهرياً كينونة تحب الإنسان؛ أو، إذا ما نظرنا

إلى المعادلة من الطرف الآخر، اليقين بأنّ الحب للإنسان هو الخير الأسمى، ومن هنا فهو جوهر الإله بالذات، وهو أساس الإيمان بالذات. لكن المسيحيين لديهم عادة فصل الإيمان عن الحب عبر القول إنّ غرض الإيمان هو الإله وغرض الحب هو الإنسان. وفويرباخ يظهر أنّ هذا ليس حقيقياً أيضاً. وبدلاً عن ذلك، فإن غرض الإيمان هو الحب أيضاً - حبّ الإله للإنسان - ومن ثم فالإنسان هو غرض الإيمان أيضاً. إن سرّ الإيمان أو مفتاحه من ثم هو محبّة الجنس البشري - الحب حيال بني البشر. الفارق الأوحد بين الإيمان والحب هو أنه في الحبّ فإن إنساناً آخر يكون غرضاً لانتباهي، في حين إنه في الإيمان أكون أنا ذاتي غرضاً لانتباهي. وهكذا فإنّ غرض - رغم أنه غير مباشر - الإيمان هو الحب الذاتي. حبّ الذات يُعلن من ثم الخير الأسمى، والإله هو حب الذات (أو الحث باتجاه السعادة) محقّقاً. الإله هو التشخيص للرغبة الشاملة بإشباع تام للرغبات، أو «المباركة». إن نَسْبَ المباركة إلى الإله هو اليقين بأنّ رغبتي بالمباركة مدعومة من قبل الإله - أو ما يعني الشيء ذاته، أي أنا ذاتي مؤلّه. الإيمان، كما يقول فويرباخ، يحوّل عبارة «هنالك إله أو مسيح» إلى عبارة «أنا إله أو مسيح». الإله يجعل أعمق رغباتي شرعية، تماماً مثلما أنّ كينونة بشريّة خارجية بالنسبة لي تؤكد وتشرّع آرائي في الحياة اليومية. الإله يعمل عليّ ككينونة

بشرية أخرى: إنه يظهر لي طبيعتي الخاصّة، يلبّي أمانيّ، يدعم رغباتي. الإله هو مباركة الإنسان باعتبارها منجزة، أو ككينونة فعليّة وموضوعية. المباركة - إشباع الرغبات الفردية البشرية - هي الغرض الفائق للإيمان المسيحي. وهكذا فجوهر الإيمان بوصفه متمايزاً عن الحب، في التحليل الأخير، هو جوهر حب الذات البشري. وحين يتطلّب الإيمان أحياناً تضحيات من الإنسان، فهذه ليست غير تضحيات للخير المؤقت لصالح خير أزلي فائق بلا حدود. وهكذا، فقد أُجبر لوثر على الاعتراف، كما يمكن لواحدنا أن يقول، إن السبب الذي يجعل البشر يؤمنون بإله هو أنه يمكن لهم أن يتأكدوا من إشباعهم لمباهجهم الخاصّة. إن ألف الإيمان الديني وياؤه، نقطة بدايته وهدفه النهائي، هو الإنسان.

4 - «تعليقات على بعض نصوص لوثر الهامة»

إنّ هذه الفكرة هي التي ستتم معالجتها من وجهات نظر عديدة في هذه القطعة الصغيرة المنتقاة التي تملأ هذا المجلّد «تعليقات على بعض نصوص لوثر الهامة»، («Merkwürdige Äusserungen Luthers nebst Glossen»). هذه الوثيقة التي يعود تاريخها إلى السنة ذاتها التي يرجع إليها مقال لوثر، إنما هي كما يتضح لنا مجموعة من الاقتباسات التي لا تناسب بسهولة عملاً أطول. لكن على الرغم من أنّها غير جوهرية بالنسبة

للحجة الرئيسة للعمل الأكثر طولاً، وعلى الرغم من طابعها الخاطف، فالقطعة الأدبية ليست دون أهمية بالنسبة لنا. فما من موضع آخر لخّص فيه فويرباخ بنشاط وبلغة مفهمة بالمعاني أكثر «اكتشافاته» المتعلّقة بالأساس البشري للاعتقاد الديني، لامنطقيته، وآثاره النهائية الخطيرة. ما من موضع آخر استمتع فيه بما هو أكثر من البهجة في إثبات أحقيّة هذه الاكتشافات من خلال لاهوتي مسيحي عظيم. ما من موضع آخر، أخيراً، تخلّى فيه بتمامية أكثر عن ذاته للسؤال وعلامة التعجّب البلاغيين كجزء من جدل مباشر، يضرب بقسوة.

5 - الترجمة الحالية

هذه ترجمة لنسخة من العمل الذي يحمل بالألمانية الاسم Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers، التي أعدها فويرباخ ذاته من أجل المجلّد الأوّل من أعماله الكاملة، التي نشرها أوتو فيغاند في لايبتسغ، عام 1846م. هنالك أيضاً طبعتان أخريان - الطبعة الأصلية من عام 1844م(من قبل الناشر ذاته)، وتلك التي نجدها في ما يدعى «الطبعة الثانية» لأعماله الكاملة التي حرّرها كلّ من بولين ويـودل، والتي هي ببساطة طبعة معادة الترتيب ومعادة التسوية دون جهاز بحثي نقدي. وقد قام المترجم بمقارنة حريصة بين نسخة 1844م ونسخة 1846 ووجد أنّ ما من سبب يدعوه لتفضيل الأولى؛ فدزينة التغييرات هي

كلّها إما تحسينات أسلوبية أو تحويرات صغيرة على الشواهد اللوثرية (معظمها إضافات مختصرة). الطبعة الأقدم تحمل العنوان الفرعي «ملحق [Beitrag] لجوهر المسيحية».

تكمن أكثر الحريات التي تمّ سلوكها وضوحاً في إعادة ترتيب الاقتباسات من لوثر. في النص الأصلي، كانت هذه مجرّد جزء من النص، مؤطّر فقط بعلامات الاقتباس. وبما أن العديد من هذه الاقتباسات طويلة، بدا من المنصوح به استخدام الطريقة المعتادة الآن وتأطيرها على نحو أكثر لفتاً للنظر من خلال التسنين indentation دون استخدام لعلامات الاقتباس.

على الرغم من أن الفقرات لا تزال دون تغيير، فقد تمّ هنالك تغيير كبير في الجمل. فالأعراف القديمة فيما يتعلق بعلامات الترقيم عفا عليها الزمن، وقد بدا أنه من الأفضل اتباع استعمال نمط حديث. فالجمل المعقّدة ليست مفضّلة كثيراً في القرن العشرين، والعديد من الجمل الطويلة كان قد تم تقسيمها إلى جملتين أو حتى ثلاث جمل. ربما كان هناك اتساق أقل في النقل من الوسائل القديمة إلى الوسائل الأحدث منها مما يمكن أن يكون مرغوباً به، لكن هذا لم يؤذ الإخلاص للنص الأصلي، وفق حُكم المترجم.

بالنسبة لفيلسوف ألماني عاش في ظل هيغيل، يقدّم فيورباخ مشاكل قليلة للغاية حول المفردات. فهو لا يستخدم

عملياً الرطانة الفلسفية التقنية، والمشاكل الوحيدة هي تلك المشاكل العادية المتعلقة بالترجمة عن الألمانية. فالكلمة Wesen تعني «جوهراً»، «كينونة»، أو «طبيعة»، وكان لا بدّ من ترجمتها بطرق مختلفة؛ وقد دمّر هذا قوة بعض اللعب على الكلمات. الاسم Sinnlichkeit لا نظير له دقيق في اللغة الإنكليزية لأن الصفة من sinnlich ليس لها نظير: لا «الحسي» «الواعي»، أو «الحسية» تتناسب على نحو دقيق مع جميع الحالات. واستناداً إلى استخدام فويرباخ لكلمة Sensualismus كمرادف (ليس في هذا المقال، بل في أعمال أخرى)، عادة ما يتم استخدام الترجمة «حسيّة» أو «شهوانية». لقد بدت «مباركة» على أنها أفضل ترجمة لكلمة Seligkeit، و«الإيمان» لكلمة Glaube، على الرغم من أن هذه الكلمة الأخيرة كان يجب أن تترجم على أنها «اعتقاد».

إن كتابة الحرف الأول من الأسماء والضمائر التي تشير إلى الإله [باللغة الألمانية] بحرف كبير أدت بنا إلى مشكلة طفيفة. فالمترجم، على نحو اعتباطي إلى حد ما، كتب الحرف الأول من الاسمين «الإله» و«المسيح» بحرف كبير في كلّ العمل والحرف الأول من الضمائر التي تشير إلى الإله في المقتطفات من لوثر لكن ليس في النص الرئيس. المبرر لهذا، صواباً أو خطأً، برأيه، كان أنّ لوثر كان سيكتب الحرف

الأول من المراجع بحرف كبير لو أنه كتب باللغة الإنكليزية، في حين إن فويرباخ لم يكن ليفعل ذلك. من ناحية أخرى، فإنّ عدم كتابة الحرف الأوّل من كلمتي «إله» و«مسيح» حين يكون فويرباخ هو الذي يتكلّم فإن ذلك من شأنه أن يظهر أن فويرباخ كان معادياً للدين أكثر تشدداً وصليبية مما كان عليه فعلياً. على نحو مشابه، فإن تعبيري «تجسّد» و«وحي»، حين يستخدمان للإشارة إلى أفعال إلهيّة، كانا سيُكتبان بحرفيهما الأولين بحرف كبير أيضاً، ولو فقط لأن هذا قدّم تأكيداً معيناً ساعده في توضيح معنى فويرباخ.

6 - من أجل قراءة مستقبليّة

هنالك القليل جداً مما كتبه فويرباخ أو مما كُتب حول فويرباخ باللغة الإنكليزية. ولا توجد سيرة معيارية لحياته باللغة الإنكليزية أو اللغة الألمانية، وأقرب شيء إلى استعراض كامل لأعماله باللغة الإنكليزية هو عمل وليام تشامبرلين، السماء لم تكن وجهتي؛ فلسفة لودفيغ فويرباخ (لندن،1941م)، والذي هو عمل قصير نسبياً. أما الفصل السابع من كتاب سيدني هوك، من هيغل إلى ماركس (نيويورك، 1950م)، فهو بحث مقتضب معروف، لكن يجب استخدامه بحذر. بالمقابل، فعمل فريدريش إنغلز المسمّى لودفيغ فويرباخ ونتاج الفلسفة

الكلاسيكية الألمانية متاح بعدة طبعات باللغة الإنكليزية، لكنه في المقام الأول بحث حول الفلسفة الماركسية أكثر منه دراسة لفويرباخ. أمّا أطروحة الدكتوراه لمترجم العمل الذي بين أيديكم للغة الإنكليزية، «لودفيغ فويرباخ والأساس الفكري لراديكالية القرن التاسع عشر»، فهي محاولة لوضع دراسات فويرباخ الفلسفية والدينية في سياق أيديولوجيته السياسية والاجتماعية الراديكالية. والأطروحة متاحة على ميكروفيلم. وبقدر ما تكون الترجمات محط اهتمامنا، فقد كان هنالك حتى وقت متأخر جداً ترجمة جورج إليوت لجوهر المسيحية، وهي الترجمة الوحيدة القديمة، والجيدة للغاية، والتي صدرت في طبعتين بغلاف ورقي عادي، الأولى تتضمن العمل برمته والأخرى مكثفة لكنها منقحة بعناية على يد كلّ من ف. و. ستروتمان وإي. غراهام ورينغ. يمكن اليوم قراءة عمل فويرباخ فلسفة المستقبل (Library of Liberal Arts، 1966) باللغة الإنكليزية، إضافة إلى كتاب مرافق للمنشور المذكور، وهو ترجمة جديدة قام بها رالف مانهايم لمحاضرات فويرباخ التي قدمها في هايدلبرغ عامي 1848 – 1849م، والذي يحمل عنوان، محاضرات في جوهر الدين (هاربر ورو، 1967م).

تبدو الفرص المتاحة لمزيد من القراءة بلغات أخرى [غير الإنكليزية] أفضل نوعاً ما. وأقرب الأشياء إلى السير الذاتية

هما العمل الذي قدّمه فيلهلم بولين، وحمل عنوان Ludwig Feuerbach:sein Wirken und sein Zeitgenissen (شتوتغارت، 1891م)، ومقدمة طويلة لتحريره لرسائل فويرباخ (لايبتسغ، 1904م)، وقد صارا متاحين في الآونة الأخيرة من جديد. أمّا الدراسات المعيارية الثلاث لأعمال فويرباخ فهي: ألبرت ليفي، La philosophie de Feuerbach et son influence sur la literature allemande (باريس، 1904م)؛ غريغور نيودلينغ، Ludwig Feuerbuchs Religionsphilosophie: «Die Auflösung der Theologie in Anthropologie «1936؛ وس. رافيدوفيتش، Ludwig Feuerbachs Philosophie:Ursprung und Schiclesal) 1931). الثلاثة جميعهم ممتازون ويبدون فهماً جيداً للموضوع؛ لكن كلّاً من تلك الأعمال محدود في نطاقه، كما تكشف العناوين. بالنسبة لكتابات فويرباخ الخاصّة، هنالك طبعتان Sämtliche Werke، ما من واحدة منهما مكتملة حقّاً. الطبعة الأولى، كما ذكر أعلاه، كان قد تم تحريرها من قبل فويرباخ نفسه، وظهرت من عام 1846 إلى عام 1866م، وقد نشرها فيغاند في لايبتسغ. ويظهر المقال الذي نقدّمه هنا في المجلّد الأول، أما جوهر المسيحية ففي المجلّد السابع. الطبعة الثانية، التي حرّرها بولين ويودل (شتوتغارت، 1903 – 1911م)، لم تكن طبعة نقدية، ومن ثم بمعزل عن المقدّمات القيمة وبضع قطع

لم تتضمنها الطبعة الأصليّة، فهي غير مفضّلة على الطبعة الأصليّة. هنالك مجموعتان من الرسائل: واحدة، حررهما فلهلم بولين، وتحملان عنوان Augsewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach(مجلّدان؛ لايبتسغ، 1904م)، وهي كاملة للغاية؛ أما الثانية، كارل غروين، Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass، sowie in seiner philosophischen Charakterentwilckling (مجلّدان؛ لايبتسغ، 1875م)، فتتضمن كثيراً من المواد الإضافية، بما في ذلك مراجعة مولشوت من العام 1850م.

جوهر الإيمان بحسب لوثر

Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers.
Ein Beitrag Zum «Wesen des Christenthums».
(1844)

يتناقض المذهب الديني اللوثري مع ما هو بشري من فهم، حسّ، وشعور أكثر من أيّ مذهب آخر؛ وفي الواقع، فإنه يفعل ذلك عن وعي وقصد. وعلى ما يبدو، إذن، فإنه ما من أحد سواه يقدّم دحضاً أكبر للأفكار الأساسية «الجوهر المسيحية»[1]، وإنه ما من أحد سواه يشير بدرجة أكبر إلى الأصل خارج البشري وما فوق البشري لمحتوياته؛ لأنه كيف كان باستطاعة المرء أن يطوّر بذاته مذهباً والذي يحط من قدر وقيمة الإنسان إلى أبعد الحدود، الذي ينكر عليه قطعياً، على الأقل أمام الإله (أي في المثال الأعلى، ومن ثم الوحيد، الحاسم)، كلّ شرف،

(1) [ملاحظة من المحرّر الإنكليزي: انظر المقدمة. باختصار، الفكرة الأساسيّة في جوهر المسيحية كانت أنّ البشر «يخلقون» إلهاً كتجسيد لصفات بشرية معينة والتي يحبونها إلى درجة العبادة].

كلّ جدارة، كلّ فضيلة، كل قوة إرادة، وكلّ شرعيّة ومصداقية، كلّ عقل ومحاكمة عقليّة؟ كان هذا سيبدو على أنّه الحالة؛ لكن المظهر ليس هو الواقع.

الإله والإنسان، كما يقول لوثر، متعارضان أحدهما مع الآخر:

حين نصف نحن البشر بشكل صحيح موقفنا فيما يتعلق بالإله، فسوف نكتشف أنّه بين الإله وبيننا نحن البشر هناك فرق كبير، وهو فرق أكبر من الفرق بين السماء والأرض؛ وفي الواقع، ليس ثمة مقارنة يمكن القيام بها. الإله أزلي، عادل، قدوس، صدوق، وفي الخلاصة الإله هو كلّ ما هو خير. الإنسان، من ناحية أخرى، فانٍ، ظالم، مخادع، ممتلئ بالرذيلة، الخطيئة، والفساد. كلّ ما يتعلّق بالإله خيّر؛ أمّا ما يتعلّق بالإنسان فهنالك الموت، الشيطان، والنار الجهنمية. الإله يكون منذ الأزل ويبقى إلى الأزل. الإنسان متجذّر في الخطايا ويعيش وسط الموت كل لحظة. الإله ممتلئ بالنعمة؛ الإنسان ممتلئ بالعار وهو تحت غضب الإله. هذه هي نتيجة مقارنة الإنسان بالإله (974 : 34II-498)[1].

(1) [ملاحظة لمحرّر الترجمة الإنكليزية: في هذه النقطة، نجد أن فويرباخ، في ملاحظة له، يحدّد هوية مرجع الشواهد على أنه المجلّد رقم 23 من طبعة لايبتسغ لأعمال لوثر (1729 - 1740م). الشواهد في هذه الترجمة مأخوذة عن طبعة فايمر الأكثر

مقابل كلّ نقص في الإنسان نجد كمالاً في الإله؛ الإله يكون ويمتلك على نحو دقيق ما لا يكونه الإنسان ولا يمتلكه. كل ما ينسب إلى الإله يُنكر على الإنسان، وبالعكس فكلّ ما يعطيه المرء للإنسان يأخذه المرء من الإله. إذا كان الإنسان، على سبيل المثال، مصدر تعليمه الخاص ويتمتع بالاستقلال (تشريع-ذاتي)، فالإله عندئذ ليس مشرّعاً، ليس معلّماً أو ملهماً؛ إذا كان الإله لا يؤدّي هذه المهام، من جهة أخرى، فالإنسان عندئذ لا يمكن أن يكون معلّماً ومشرّعاً. كلما كان للإله ما هو أقل، كان للإنسان ما هو أكثر؛ وكلّما كان للإنسان ما هو أقل، كان للإله ما هو أكثر.

إذا أردت أن تمتلك إلهاً، إذن، تخلّ عن الإنسان؛ وإذا أردت أن تمتلك إنساناً، ارفض الإله - وإلا فسوف لن تمتلك أياً من الاثنين. إن بطلان الإنسان هو الافتراض المسبق لواقع الإله. أن تؤكّد الإله يعني أن تنفي الإنسان؛ أن تمجّد الإله يعني أن تحتقر الإنسان؛ أن تمتدح الإله يعني أن تلعن الإنسان. إن مجد

حداثة والمتداولة على نطاق واسع، والتي تحمل عنوان، لوثر، Werke: kritische Gesamtausgabe (فايمار، 1883م). في عدد صغير من الأمثلة فالمقاطع التي تمّت الإشارة إليها لم يكن بالمستطاع تحديد هويتها بنوع من الحتمية؛ في هذه الحالات القليلة، المراجع تبقى في تسنين فويرباخ الخاص - بمكن تحديد هويتها بسهولة عبر الأرقام الرومانيّة التي تشير إلى رقم المجلّد. أرقام المجلدات في طبعة فايمر مُعطاة بأرقام عربيّة مائلة. مراجع قليلة هي من عمل فايمار Briefwechsel وهي محدّدة عبر إضافة Br. قبل رقم المجلد].

الإله يعتمد فقط على دناءة الإنسان، النعيم الإلهي يعتمد فقط على البؤس البشري، الحكمة الإلهية تعتمد فقط على الحماقة البشرية، والقوة الإلهية تعتمد فقط على الضعف البشري.

إنها طبيعة الإله التي تظهرها عظمته وقوته الإلهيتين من خلال البطلان والضعف. وهو نفسه يقول لبولس، 2 كور. 12، (قوتي في الضعف تُكمّل222 :45) [1].

قوتي يمكن أن تكون قوية فقط في ضعفك. حين لا ترغب أن تكون ضعيفاً، ليس لقوتي ما تفعله معك. حين أكون مسيحك وأنت تكون رسولي، عليك أن توفّق بين ضعفك وقوتي، بين حماقتك وحكمتي، بين حياتي وموتك (44: 587).

إلى الإله وحده تنتمي العدالة، الحقيقة، الحكمة، القوة، القداسة، النعيم، وكل شيء خيّر. لكن قسمتنا هي الجور، الحماقة، الكذب، الضعف، وكل شيء شرير، وكلّها معبّر عنها بشكل فائض في الكتاب المقدس. «كل إنسان كاذب»[2] جاء في المزامير 11:116؛ وفي هوشع 13: «هلكتَ، يا إسرائيل»[3].

---

(1) نص كورنثوس هنا مأخوذ عن ترجمة فاندايك العربية. – مترجم عربي.

(2) الترجمة باللغة العربية مأخوذة عن نسخة دار المشرق، 1989م؛ في النص الإنكليزي، نقرأ: "كلّ البشر كاذبون" – بالجمع. مترجم عربي.

(3) الترجمة باللغة العربية مأخوذة عن نسخة دار المشرق، 1989م؛ في النص الإنكليزي، نقرأ: "يا إسرائيل، أنت دمّرت نفسك" – مترجم عربي.

وهكذا فنحن جميعاً نعاني من نقص في المجد الذي يجب علينا أن نمتلكه أمام الإله، وهكذا بحيث إنّه ما من كينونة بشريّة يمكنها أن تكون ممجّدة أمامه، كما يقول بولس في رسالته إلى أهل روما، 3 إلخ. لهذا السبب فإنّه لا يمكن الحديث عن شرف الإله دون الحديث في الوقت ذاته عن عار البشر. ولا يمكن امتداح الإله على أنّه صدوق وعادل ورحيم حين لا يُعلن على نحو صريح بأننا شعب كاذب وآثم وبائس.

إما – أو.

إما شيطان للبشر – «جميع البشر باستثناء المسيح هم أبناء الشيطان»(411:31)، لكن ملاكاً للإله – «المسيح وآدم (أي، الإله والإنسان) يعتبران في علاقتهما كلّ مع الآخر مثل ملاك وشيطان»(46: 639)؛ أو شيطان للإله، لكن ملاكاً للإنسان. حين يكون الإنسان حرّاً، حقيقياً، وخيّراً، ما من داعٍ عندئذٍ لأن يكون الإله خيّراً، حقيقياً، وحرّاً؛ ليس ثمة ضرورة، لا سبب، بالنسبة للإله لأن يكون كذلك. إن ضـرورة الإله تقوم عموماً فقط على واقعة أنه يكون ويمتلك ما لا نكونه ونمتلكه. حين نكون ما يكونه، ما هي الحاجة له؟ ما إذا يكون أو لا يكون فالأمر لا أهمية له. نحن لا نكسب شيئاً من خلال كينونته، ولا نفتقد شيئاً من خلال لاكينونته؛ لأننا في الإله لا نمتلك غير تكرار لذواتنا. وجود الإله ضرورة فكرية، حاجة عاطفية، وحين لم يكن لهذه

الصفات التي هي في الإله وتجعله إلهاً أن توجد فهو فقط إذا كان الإله ذاته غير موجود. لكن هذا لا يكون إلا حين لا تكون السمات الرئيسة (أي، تلك التي تجعل الإله إلهاً)، مثل الحكمة، الخير، العدالة، الحقيقة، والحرية، موجودة فينا أيضاً، فهي تبقى فينا أكان الإله أم لم يكن، وما من ثمة شيء يرتبط على نحو هام جوهريّاً بقبول إله. فقط حين يبقى تمايز - أو حتى تعارض - حاد، صارم بيننا وبين الإله نتجنب التعرّض لأن نكون غير مبالين بمسألة ما إذا كان موجوداً أم لا.

«نحن لا نلغي التمايز بين الإله وبيننا»، أسمع أناساً محدودي الفكر يقولون في معرض الكلام، «عندما نعزو للبشر الخير، الحرية، والصفات الإلهية الأخرى، فلأننا نعزو هذه الصفات للبشر فقط بدرجة محدودة أو متدنية، لكن للإله بالدرجة العليا». لكن مَلَكة، قوّة، أو صفة، والتي هي قادرة فعلاً بطبيعتها على التعاظم - ليس كلّ الصفات قادرة بشكل طبيعي أو بعقلانية على التعاظم - تستحق أن يُعترف بها بما هي تكون وأن تُدعى بالاسم المميّز لها فقط حتى تبلغ أعلى درجة لها. إن صيغة اسم التفضيل المعرّف superlative في هذه الحالة هي في الواقع الإيجابية الحقيقية. فقط أعلى درجة للحرية تكون الحرية - حريّة فوق مستوى الشكوك، محددة، حقيقية، متوافقة مع مفهوم الحرية. كل ما هو قادر على التعاظم يظل يتأرجح

بين ذاته ونقيضه، بين الكينونة واللاكينونة. وهكذا، على سبيل المثال، فإن فناناً من مرتبة متدنية (ومن ثم قابل للتعاظم) إنما هو يتأرجح بين كونه فناناً وكونه لافنان. وحده الفنان من الدرجة الأولى يكون فناناً بشكل قطعي وغير قابل للتنافس؛ وحدها الدرجة النهائية، الأخيرة، وحده الحد الأقصى، يكون الحقيقة على الدوام. لذلك، حين يكون الإله الشيء الخيّر على نحو فائق، الشيء الأكثر حريّة، يجب عليك أن تقر عندئذٍ أنه وحده الخيّر والحر، ويكون عليك أن ترسل حريتك المحدودة وخيرك المحدود إلى الشيطان.

الإرادة الحرة غير قابلة لأن تُعزى للإنسان، لكنها على الأرجح ملكيّة إلهيّة، التي لا يجب على أحد أو لا يمكن لأحد أن يحملها إلا الجلالة الإلهية العليا وحدها، لأن الربّ الإله وحده يفعل، كما يقول المزمور 115، كل ما يشاء، في السماء، على الأرض، في البحر، وفي جميع الأعماق. وحين أقول هذا عن إنسان، فهو ذاته كما لو أني قلت: «إنسان يمتلك قدرة وسلطة إلهيتين»؛ فذلك سيكون أعظم تجديف وسرقة من الشرف والاسم الإلهيين.

وبسبب هذا، إذا كان لأحد أن يُقَيّم النعمة ومعونة النعمة، فإنّه يُبشّر أيضاً أن الإرادة الحرة لا يمكن أن تفعل شيئاً. وإنها عاقبة جيدة، قوية، راسخة، معينة حين أقول،

«النصّ المقدّس لا يقيّم سوى نعمة الإله؛ من هنا فالإرادة الحرة لا تساوي شيئاً» (18: 755).

ولكن ما يصح على ما يتعلّق بـالإرادة الحرة أو بنعمة الإله - لأن النعمة ليست غير الإرادة الإلهيّة - يصحّ أيضاً على ما يتعلق بجميع صفات الإله الأخرى وعلى ما يتعلق بالإله نفسه. ألوهية الإله، استحقاقه للمديح، ووقاره، يقومون فقط على واقعة أنّه يمتلك ما لا نمتلك، لأنّ ما يمتلكه المرء ذاته، لا يقدّره ولا يقيمه. إذا كان المرء مباركاً - مباركاً بالمعنى الجذل، كما يرغب المسيحي أن يكون - كيف كان بإمكانه أن يتصوّر كينونة أخرى خارج نفسه ككينونة مباركة وبسبب هذه الصفة يجعلها غرضاً لتبجيله وصلاته؟ وحده الإنسان السجين يعتبر الإنسان الحرّ مباركاً؛ وحده الإنسان المريض يعتبر الإنسان وافر الصحة مباركاً. المباركة لا توجد إلا في المخيلة، لا في الواقع؛ فقط في فكرة الحيازة، لا في الحيازة ذاتها. فقط كغرض لفكرة، فقط من مسافة بعيدة، فقط في الانفصال يصبح التافه مثاليّاً، الأرضي سماويّاً، البشري إلهيّاً. السعادة الماضية مقدسة بالنسبة لنا، لا السعادة الحاضرة؛ الإنسان الميت، لا الإنسان الحي. باختصار، يكون غرض مقدّساً فقط طالما هو غرض في الفكر وليس في الواقع. لهذا السبب، كانت كلّ الأجسام الطبيعيّة أغراضاً للإجلال الديني طالما هي فقط مجرّد أغراض

للفكر، للمخيّلة، وليس للملاحظة العلمية الفعليّة، والتي تصبح من خلالها معروفة للإنسان كما هي تكون بالفعل. وهكذا كانت النجوم أغراضاً للتوقير الديني عند اليونانيين؛ أي، إنهم لم ينظروا للنجوم على أنها نجوم، بل كانوا قد تخيّلوها على أنها كينونات حيّة ما فوق دنيوية. لكن بعض فلاسفة اليونانيين أنزلوا هذه الآلهة عن عروشها. أي، لقد نقلوا النجوم من سماء المخيلة إلى أرض الملاحظة العلميّة؛ فأقرّوا بتشابهها الفعلي بالأرض الدنسة. وهكذا، فإنّ كل من يعزو للإنسان صفات الإله، أي، يحوّل صفات الإله من أغراض للفكر إلى أغراض للواقع الفعلي، للحيازة - كلّ من يفعل هذا يلغي ليس فقط السحر السماوي للدين، بل أيضاً الحاجة لإله، أساس الدين بالذات. الدين، بالطبع، هو الرابط بين الإله والإنسان؛ لكن مثل أيّ رابط، فهو يقوم على حاجة، على عوز. لكن حين أمتلك ما يمتلكه الإله، لا شيء معوز إذا الإله معوز. مع ذلك، فإنه فقط حين يكون شيء معوزاً بالنسبة لي حين يكون الإله معوزاً يكون الإله ضرورة بالنسبة لي. المباركة هي حاجة فقط بالنسبة للإنسان الشقي، الحريّة فقط بالنسبة للعبد، فوحدها عبودية الإنسان تتناسب مع حريّة الإله. إن الإجلال الممنوح للإله من قبل شخص حرّ هو في أحسن الأحوال مجرّد إعلان من باب المجاملة، شهامة، مجاملة. فقط في الأفواه المحتاجة، البائسة،

والمحرومة تمتلك الكلمة «إله» وزناً، جديّة، ومعنى؛ لكن على شفاه البشر الأحرار دينيّاً - على شفاه البشر الأحرار سياسيّاً، طبعاً- ليس لكلم «إله» غير رنين السخرية.

وهكذا يبدو من المستحيل على الإنسان أن يكون ما يكونه الإله، حين لا يكون الإله مجرد مادة فخمة. هذه الاستحالة، هذه الضرورة بأن كلّ توكيد في الإله يفترض مسبقاً وجود نفي في الإنسان، هو الأساس الذي أقام عليه لوثر صرحه وحطّم به الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. حين يكون الإله خيّراً، فالإنسان عندئذ يكون شريراً، وتكون العاقبة تجديفاً، نفياً للإله، حين ينسب الإنسان أفعالاً خيّرة وأعمالاً خيّرة لذاته. لأن الخير يأتي فقط من الخير، «الفاكهة الخيّرة تفترض مسبقاً شجرة خيّرة»؛ لذا فإنّ كلّ من يعطي نفسه رصيداً بأعمال خيّرة فإنه يضفي على نفسه طبيعة خيّرة، يزعم أن له صفة إلهية، وفي الواقع يجعل من نفسه إلهاً. وحين يكون الإله ذاته الوسيط للإنسان مع الإله، حين يكون الإله المخلّص، الفادي، المقدّس، فالإنسان لا يستطيع عندئذٍ أن يكون الفادي لخطاياه الخاصّة، مخلّصه الخاص. ونتيجة لذلك فإنّ كل ما يسمّى بالأعمال الجديرة بالتقدير التي يقوم بها الإنسان - كل المعاناة والاستشهاد التي أخذها على عاتقه من أجل حلّ خطاياه، من أجل أن يتصالح مع الإله، ومن أجل أن ينال النعمة والنعيم الإلهيين - هي عبث

وباطل. هذا العبث والباطل، إذن، هي السبحة، الطعام الملائم للصوم، الحج، القدّاس، بيع صكوك الغفران، ثوب الراهب، حجاب الراهبة.

إذا تمكّنا من الفداء من الإثم بالأعمال ومن ثم ننال النعمة، فإن دم المسيح عندئذ يكون قد أُهرق دون حاجة أو سبب (12: 155)[1].

ووفقاً للعقيدة اليهودية، فإنه من خلال الأعمال والفعل الذاتي يتم الحصول على نعمة الإله، والخطيئة يُكفّر عنها وتُحرز البركة. في هذا المخطط يجب استبعاد المسيح، لأنه ليس ضرورياً أو على الأقل ليس ضرورياً للغاية. يقولون إنهم يريدون أن يكفّروا عن خطيئتهم ويصبحوا مباركين من خلال حياة صارمة؛ إنهم يضفون على الأعمال والزعماء الروحيين ما يليق فقط بالمسيح والإيمان. ما الذي يكونه هذا غير إنكار للمسيح (II: 148 10)؟

إلى أين يقود البابويون Papists هذا الإيمان؟ فعليّاً إلى

---

(1) يفهم لوثر الأعمال على أنها ليست فقط الأعمال الخارجيّة، المتعلقة بالطقوس، والدينيّة، بل أيضاً الأعمال الأخلاقيّة. انظر: **and** ،**Epistles** ،**Letters** l.s L،s Works، 50:598 and، **Reflections**،edited،by،de،Wette، Br. I:69 44 XVII-45.[ملاحظة للمترجم والمحرر باللغة الإنكليزية: كل الملاحظات لفويرباخ إلا إذا أشير لغير ذلك].

أنفسهم. لأنهم يعلّمون البشر أن يثقوا بمزاياهم. إنّ أيّاً من البابويين Papists والرهبان لا يسمّي نفسه مسيحاً؛ ما من أحد منهم يقول «أنا مدعو وأنا أرغب بأن أكون مدعواً وأسمّى مسيحاً». إنهم يحجبون الاسم عن أنفسهم، لكنهم ينسبون لأنفسهم المكانة، السلطة، والشخص (8: 599).

فماذا يغفر الإله إذا كنّا نحن أنفسنا نفعل ما يكفي للتكفير عن كل خطايانا (6: 626)؟

إذا كانت ذنوبنا تُغفر بسبب توبتنا، فالفخار سيكون فخارنا وليس فخار الإله (7: 376 – 377).

هذان الاثنان لا يرهقان نفسيهما كي يكونا معاً ولا يستطيعان أن يكونا معاً – أي، الاعتقاد بأننا نمتلك نعمة الإله لخاطر المسيح دون أن نكون جديرين بها، والاعتبار أننا يجب أن نكتسبها أيضاً من خلال الأعمال. لأنّه إذا كان ممكناً أن تكون مُستحقّة من خلالنا، فسوف لن نكون بحاجة إلى المسيح لأجلها (XIII، 657).

أحد هذين الاثنين يجب أن يسقط: حين أعتمد على نعمة الإله ورحمته، فأنا لا أعتمد على جدارتي وأعمالي؛ وبالعكس، فحين أعتمد على أعمالي ومزاياي، فأنا لا أعتمد على نعمة الإله (12: 556).

النعمة أو الجدارة. النعمة تلغي الجدارة؛ الجدارة تلغي النعمة. لكن النعمة هي نتيجة الإيمان، والجدارة نتيجة الأعمال؛ والإيمان من الإله، والأعمال من الإنسان. لأنه في الإيمان أعطي دليلاً على الإله؛ وفي الأعمال أعطي دليلاً على نفسي، إنسان يقوم بالعمل. لذلك يجب أن تهتم إما بالإله أو بالإنسان؛ إما أن تؤمن بالإله وتشك بالإنسان، أو أن تؤمن بالإنسان وتشك بالإله. لا يمكنك في الوقت نفسه أن تعتقد بالإله وتشك به، أن ترتجي الدعم الخيّر وتمتلك أنت ذاتك المقدرة، أن تكون في الوقت ذاته عبداً وسيّداً على حدٍّ سواء، أن تكون في الوقت ذاته لوثرياً وبابوياً. إمّا بالكامل لأجل الإله وضد الإنسان، أو بالكامل لأجل الإنسان وضد الإله.

الآن لوثر يعلن بذاته تماماً، بالمطلق - لوثر هو في كل بوصة منه إنسان - إنه مع الإله وضد الإنسان. الإله، كما رأينا، هو كل شيء بالنسبة له، أمّا الإنسان فلا شيء[1]. الإله هو الفضيلة، الجمال، الحلاوة، القوة، الصحة، واللطف. الإنسان يجسّد الفساد، التضاد، الكراهية، التفاهة، واللاجدوى. ومذهب لوثر إلهي لكنه لاإنساني، بل وحشي - ترتيلة للإله، لكنه هجائية للإنسان.

---

(1) التعبير القائل إن الإنسان أو المخلوق هو لاشيء مقارنة بالإله، لأنه خلقهما من العدم ex nihilo، غالباً ما نجده عند لوثر؛ مثلاً: 43: 178-179.

لكنه لاإنساني فقط في نقطة الانطلاق الخاصّة به، وليس حين يتطوّر؛ في افتراضاته المسبقة، لا في عواقبه؛ في وسائله، لا في غايته.

وحده الشخص الظمآن يشعر بفائدة الشرب؛ وحده الشخص الجائع يشعر بفائدة الطعام. ليس ثمة إشباع وليس ثمة متعة دونما حاجة. وبطبيعة الحال، فالجوع بحد ذاته ألم وعذاب - الجوع حرمان من الطعام. لكن الجوع لا يمكن أن يوجد دون موضوعه، الغذاء. إنه انهزام ذاتي؛ إنه يمتلك غرضه ليس في ذاته بل في نقيضه، في إشباعه الخاص. هل الكينونة بائسة وغير صحيحة إذن، لأنها تخضع لآلام الجوع؟ على الإطلاق؛ لأن هذه المعاناة هي معاناة تهدف إلى منفعتها، محنة تودي إلى الرفاهية، حاجة تناضل لأجل المتعة. إن كينونة كانت ستبدو بائسة وباطلة حقاً إذا كان قد حُكِم عليها بالجوع على نحو دائم، ومن ثم باللاكينونة، لأن الجوع الذي لا يُشبع ينتهي فقط بنهاية الإنسان. لكن هذا الافتراض - باستثناء بعض الحالات غير الاعتياديّة، التي لا يمكن أن تؤخذ بعين الاعتبار - عبثي؛ إنّه يدمّر قوته الخاصّة. لأن معنى الجوع هو الاستمتاع بالطعام؛ الجوع ليس غير الرغبة بالطعام.

الشيء نفسه بالذات ينطبق على المذهب اللوثري. إنه يضعك في حالة جوع، حيث تُنكر على الإنسان كلّ قواه، تغرق

شجاعته، يختفي احترامه لذاته، حيث يصرخ من ملء الشك، «واحسرتاه، فالإنسان بلا طعام هو حقاً لاشيء على الإطلاق!» لكنه يضعك في هذه الحالة اللاإنسانية فقط لتشجيع - من خلال الجوع - التمتع بالطعام:

السيّد المسيح لا يحب أحداً غير نفس جائعة وعطشى. الطعام لا تحتاج إليه النفس المتخمة بالطعام (221:16).

مع ذلك، فأولئك يحبون الأمر بأكثر ما يمكن، الذين يكافحون الموت، أو الذين يضغط عليهم ضمير شرير - هناك الجوع طباخ ماهر، كما يقولون، والذي يجعل طعامك بمذاق جيد. لكن أولئك الناس العنيدين الذين يعيشون في القداسة الخاصة بهم، الذين يعتمدون على أعمالهم، والذين لا يدركون خطاياهم وتعاساتهم: هؤلاء الناس لا يحبون ذلك. كل من يجلس إلى طاولة وهو جائع إنما يحب كل شيء؛ وأحد ما يكون لتوّه ممتلئاً لا يحبّ شيئاً، بل على الأرجح يكره حتى الطعام الأفضل (12:304 - 305).

لا طعام بلا جوع، لذلك أيضاً لا نعمة بلا خطيئة[1]، لا خلاص بدون حاجة، لا إله الذي هو كل شيء دون الإنسان

(1) «ما داموا لا يعترفون بالإثم ولا بأنّهم أشرار حيث هم بالفعل، فهم لا يهتمون أيضاً بالنعمة حيث تكون بالفعل، والتي يمكن إزالة الإثم من خلالها فالإنسان الذي لا يعترف أنه مريض لن يعتبر الدواء دواءً» (449:7).

الذي هو لاشيء. ما يأخذه أخذ الجوع، يوفره الطعام مرة أخرى. ما يأخذه منك لوثر في ظرفك البشري، يُحلّ محلّه لأجلك مئة ضعف في الإله.

لوثر غير إنساني حيال الإنسان فقط لأنه يمتلك إلهاً بشرياً ولأنَ بشريّة الإله تأخذ من الإنسان بشريته الخاصّة به. حين يكون للإنسان ما للإله، يكون الإله لا داعي له؛ فالإنسان يملأ مكان الإله. لكن العكس صحيح أيضاً: حين يكون للإله ما للإنسان، الإله يملأ مكان الإنسان، وهكذا لا يكون من الضروري للإنسان أن يكون إنساناً. حين يفكّر الإله عن الإنسان - وهو يفعل هذا أنى يكشف عن ذاته أو يعبّر عن ذاته (أي، يخبر الإنسان مقدّماً ما يكرره الإنسان له، ما الذي يفكّر به حياله) - عندئذ لا يكون على الإنسان أن يفكّر لأجل ذاته. حين يكون الإله كينونة تعمل لأجل الإنسان ولأجل رفاهه ونعيمه، فإن عمل الإنسان عندئذٍ لأجل ذاته فائض عن الحاجة - فعل الإله يجعل فعلي غير ضروري.

حين يفعل المسيح ذلك، عليّ أنا أن لا أفعله. أحد الاثنين يجب أن يوقف - إما المسيح أو عملي الخاص (46:37).

حين يهتم بك ويحبك، فإن اهتمامك بنفسك واحترامك لذاتك يكونان غير ضروريين. حين يحملك الإله بين يديه، لا يكون عليك أن تقف وتمشي على قدميك. وسوف تحقق

هدفك تماماً وأنت بين ذراعي أحد آخر – الواقع أنه أفضل – كما لو أنك على ساقيك.

ابتعد، أيها الشيطان المقرف! أنت تشجعني على أن أهتم بنفسي، رغم أن الإله يقول في كل مكان، «أنا نفسي سأهتم به»، ويقول: «أنا إلهكم»؛ أي، «أنا أهتم بكم؛ اعتبروني هكذا ودعوني أهتم بكم». وكما يقول القديس بطرس،» ارمِ كل همومك على الإله، لأنّه سيهتم بك». وداود:»ارم قلقك على الرب، الذي يهتم بك». الشيطان المقرف، الذي هو عدو الإله والمسيح، يريد أن يجبرنا على نأخذ على عاتقنا مهمة أنفسنا ورعايتنا الخاصّة، وهكذا بحيث يمكننا أن نتولى وظيفة الإله (التي هي أن يهتم بنا ويكون إلهنا) (Br. 6: 87 – 88).

حيثما يكون تلاميذ المسيح، يكون عليهم أن لا يفعلوا شيئاً لأجل أنفسهم ولأجل خطاياهم ولأجل نعيمهم، بل إن دم المسيح فعل هذا وأتمه؛ وهو أحبهم، لذلك لا يعود عليهم أن يحبّوا أنفسهم، ولا أن يلتمسوا أو يرغبوا بأي شيء خيّر (12: 149).

يجب أن تبقى عيناك مغلقتين حيال ذاتك، في حين تكون عيناي مفتوحتين حيالك (172:1).

يتمتع الإله والإنسان كل مع الآخر بالعلاقة ذاتها التي يتمتع بها الزوج والزوجة – مقارنة غالباً ما استخدمت من قبل لوثر ومن قبل المسيحيين عموماً. حين تكون زوجتي تطهي،

تغسل، أو تغزل لأجلي، لا يكون علي أنا ذاتي أن أطهي، أغزل، أو أغسل. حيثما تكون الزوجة فاعلة، أكون أنا غير فاعل؛ حيثما تكون هي شيئاً ما، أكون أنا لاشيء. وبشكل عام، ما أمتلكه في زوجتي، لا أحتاجه في نفسي؛ لأن كل ما يكون للزوجة يكون للزوج أيضاً، على الرغم من أنّ الزوجة كائن آخر، منفصل عن الزوج. لذلك، إذا كان الزوج يريد أن يكون ويفعل هو نفسه ما تكونه زوجته وتفعله لأجله، وإذا كان يريد أن يحلّ نفسه محلّ زوجته، فإنّه يهين نفسه بصورة مخزية. الآن حين أمنع الإنسان عن الإشباع الذاتي، فهل أنا لذلك همجي على نحو غير إنساني حياله؟ بالتأكيد لا؛ لأني لا أصدّه عن الإشباع. أنا فقط أصدّه عن إشباع ذاته، عن أن يلتمس في ذاته ما عليه أن يلتمسه خارج ذاته ويمكنه أن يجده على نحو طبيعي خارج ذاته فحسب.

الشيء ذاته ينطبق بدقة على الإله. ما لديك في الإله، ليس عليك أن تمتلكه في ذاتك ومن قبل ذاتك، لكنك تظلّ تمتلكه. إنه لك - بالطبع، ليس كما أنّ ذراعك أو ساقك لك، بل كما تكون زوجتك لك. إنّه يرجع لك ليس كصفة، بل كغرض؛ مع ذلك، فهو غرض والذي هو ليس بالنسبة لك عرضياً، بل جوهري، لأنه يمتلك بالضبط ما تعوزه أنت، ومن ثم ينتمي لك ذاتك. الإله يكون ما لا تكونه أنت؛ لكن فقط بسبب هذا فإنه لا غنى لك عنه تماماً كما هو الطعام

بالنسبة للجائع، الشراب بالنسبة للظمآن، الزوجة بالنسبة للزوج. وبالضبط فإنه لأنك تمتلك ذلك العوز بالذات فإنه يكون ما لا تكونه أنت. الإله صدوق لأننا كذابون، خيّر لأننا أشرار، إنسانيّ وبشريّ لأننا وحوش بريّة. الإنسان يكمل ذاته ويرضيها في الإله؛ طبيعة الإنسان المعابة هي طبيعة كاملة في الإله. اسع وسوف تجد. ما تفتقده في تصوّر لوثر للإنسان سوف تجده في الإله. ما افتقدته بالكامل كغرض لفعالية وإرادة ذاتيتين - الجوهر البشري - سوف يشع أمامنا كغرض للإيمان في شكل الجوهر الإلهي. الإنسان في ذاته لا يكون ولا يستطيع أن يفعل أي شيء، لكن في الإله (أي من خلال الإيمان) يكون ويمكنه أن يفعل كلّ شيء - بل يكون لديه سلطان على الإله. «الإله يعمل وفق مشيئة المُعْتَقِد»[1].

إذا أخذنا الموضوع من منظور سطحي، فالإيمان اللوثري لا يختلف عن الإيمان الكاثوليكي في موضوعه الأساسي ومحتواه. الإلـه، كما يقال في قانون الإيمان النيقاوي، «صار إنساناً من أجلنا نحن البشر ومن أجل نعيمنا؛ ومن أجلنا صُلب، تالّم، دُفن، وقام»[2] - هذا هو البند الأساسيّ

(1) الشواهد دون مراجع مستخدمة في جوهر المسيحية؛ الإشارات إلى المراجع موجودة هناك.

(2) النص أعلاه مترجم عن النص الإنكليزي؛ النسخة العربية لقانون الإيمان النيقاوي، تقول: "نؤمن بإله واحد، آب ضابط الكل، خالق السماء والأرض، كل ما يرى وما لا

في الإيمان اللوثري وكذلك في الإيمان الكاثوليكي. وقد قام لوثر فقط بتسليط الضوء مرة أخرى على المنظومة العقائدية عند أوغسطينس، الأكثر تأثيراً بين آباء الكنيسة الكاثوليكية. وهكذا، فكيف أُمكن أن يكون هنالك تمايز هام في المحتوى الجوهري بين لوثر والكنيسة الكاثوليكية؟ لكن لوثر يحيد عن القصة القديمة على الفور وذلك من خلال التركيز على «من أجل أجلنا نحن البشر،» على «من أجلنا»؛ وعن طريق عدم جعل التجسّد، القيامة، آلام المسيح في حد ذاتها المحتوى الجوهري للإيمان وغرضه، بل بالأحرى أن التجسّد هو لأجلنا، آلام المسيح هي لأجلنا، في حين كان الكاثوليك أكثر اهتماماً بالواقعة المجرّدة، بالغرض ذاته.

وهكذا فالكاثوليك أخذوا على عاتقهم فقط حقيقة أن المسيح عانى، لكن ليس أنّه عانى لأجلنا. وبطبيعة الحال،

يرى. وبرب واحد يسوع المسيح، ابن الله الوحيد، المولود من الآب قبل كل الدهور، إله من إله، نور من نور، إله حق من إله حق، مولود غير مخلوق، مساوٍ للآب في الجوهر، الذي به كان كل شيء، الذي من أجلنا نحن البشر ومن أجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد بالروح القدس من مريم العذراء، وصار إنساناً وصلب عنا على عهد بيلاطس البنطي، تألـم ومات وقُبر، وقام في اليوم الثالث كما جاء في الكتب، وصعد إلى السماء وجلس عن يمين الآب وسيأتي أيضاً بمجدٍ عظيم ليدين الأحياء والأموات الذي لا فناء لملكه. وبالروح القدس الرب المحيي، المنبثق من الآب (والابن)، الذي هو مع الآب والابن يُسجد له ويُمجد، الناطق بالأنبياء. وبكنيسة واحدة جامعة مقدّسة رسولية، ونعترف بمعمودية واحدة لمغفرة الخطايا، وننتظر قيامة الأموات والحياة في الدهر الآتي. آمين.

فإنهم أيضاً أقرّوا بها كفكرة مؤثّرة، حماسيّة فعلاً، بأن الإله كان قد عانى من أجل البشر، لكن هذه لم تكن حقيقة عملية، حبلى بالنتائج. ولو كان الأمر كذلك لما كانوا استنتجوا من معاناة المسيح ضرورة معاناتهم الخاصّة كي ينالوا البركة والمصالحة مع الإله. لأنه لو أنّ المسيح عانى بالفعل لأجلنا فإن معاناتنا الخاصة تكون بلا طائل وعبثية؛ وما كان يجب الحصول عليه من خلال معاناتنا تم الحصول عليه للتو من خلال معاناة المسيح، أو أنّ - «أو أن» مريعة - المسيح عانى دونما هدف. لكن لا، فمعاناته كافية؛ إنها تزيل الحاجة لمعاناتنا. معاناته معاناتنا. لو أنّه عانى لأجلنا، لكنّا عانينا لتوّنا فيه؛ لو أني أفعل لأجل الآخرين، فأنا أفعل مكانهم وأريحهم من ضرورة القيام لأنفسهم بما قمت أنا به لأجلهم. لكن إذا كنت أعتبر آلام المسيح فقط كمثال، والتي أقلّدها وأكررها من خلال معاناتي الخاصّة، فأنا أجعل المعاناة ذاتها غرضاً، وأعطيها أهمية مستقلّة. مع ذلك، فالمعاناة بحد ذاتها لم تكن الهدف والغرض من آلام المسيح؛ بل إن الغرض، كان خلاصنا نحن، فداءنا نحن. لقد عانى من أجلنا؛ وهذا يعني، أنه حرّرنا وخلصنا من المعاناة. وبطبيعة الحال، فإنّ لوثر أيضا كان سيبقي أمامنا آلام المسيح كمثال، بحيث يمكن أن نعاني بصبر وخنوع، كما هو فعل، على الأقل حين نتلكأ في قعر الدموع حيث تكون نتائج

فداء المسيح قد صارت موضوعية بالكامل بأية حال. لكن هذه المعاناة التي لنا ليست معاناة لغرض المصالحة والخلاص؛ إنها تمتلك سلطة ومعنى أخلاقيين، وليس لها بعد سلطة ومعنى دينيين، كما هي الحال في الكاثوليكية حقّاً. ليس خارجنا، إذن، ليس في غرض الإيمان بحد ذاته، بل فينا يكمن هدف ومعنى هذا الغرض للإيمان. ليس أنّ المسيح هو المسيح، بل أنّ هو المسيح لأجلك؛ ليس أنّه أنه مات أو أنه عانى، بل أنّه مات لأجلك، عانى لأجلك - تلك هي النقطة الرئيسة.

ما الذي قدمناه في البابوية؟ لقد اعترفنا أنه (المسيح) إله وإنسان؛ أمّا أنه المخلّص لنا، الذي مات وقام وإلى ما هنالك، فقد أنكرناه بكل قوتنا (268:50).

امرأة تعيش دون زواج تستطيع بالفعل أن تقول، «هناك زوج»؛ لكنها لا تستطيع أن تقول إنه زوجها. وهكذا نستطيع كلّنا أن نقول إن هذا إله، لكننا لا نقول كلّنا إنه إلهنا نحن (16:14).

من هنا لا يكفي أن يعتقد الإنسان أن هنالك إلهاً، أنّ المسيح عانى، وما إلى ذلك، بل يجب أن يعتقد بثبات أن الإله إله من أجل نعيمه هو، أن المسيح عانى لأجله هو، إلخ (472:11).

المسيح إله وإنسان وهو إله وإنسان بحيث يمكنه أن يكون مسيحاً ليس لأجل ذاته بل لأجلنا (III: 472 10).

كل ما نحكيه في الإيمان حصل لأجلنا ويأتي لأجلنا
.(19:45)

على الرغم من أن هذه الكلمات التي على الإيمان أن يقبل بها - أن يولد، أن يعاني، وما إلى ذلك، من أجلنا - غير معبّر عنها (في عقيدة الرسل)، فإن علينا اكتشافها من مصادر أخرى وأن نتعلّم من كل هذه القطع، لأنه في البند الثالث حيث نقول، «أؤمن بمغفرة الخطايا»، فإنه هو ذاته يعلّق بأنّه يرى في هذا المقطع علّة وفائدة ولادته، معاناته، وفعله لكلّ شيء. ونحن أيضاً نتأثّر بالموضع في النص حيث نقول، «ربّنا»، لأننا نقرّ أن كل ما يكونه الإنسان [المقصود هنا يسوع - مترجم عربي] ويفعله يحدث لأجلنا، حين ولد، عانى، مات، وقام من بين الأموات على أنّه ضمان بأنه ربّنا (XVIII، 125).

هنا عبّرنا بكلمات لوثر الخاصّة عن الفرق بين الإيمان اللوثري والإيمان الأقدم منه. وما يقوله لوثر، بالطبع، محتوى بالفعل في الإيمان الأقدم منه، لكن ليس بصراحة أو بوضوح، على الأقل ليس بذلك الحسم، بتلك العلنية، بتلك الشعبية. فالكلمة التي هي في الإيمان الأقدم منه مجرّد تعليق، يدخلها لوثر في النص؛ والنور الذي يخفيه السابقون تحت المكيال يضعه هو فوق المكيال بحيث يمكن أن ينير لأعين الجميع. إن المفتاح لأسرار الإيمان يكمن فينا؛ إن لغز الإيمان المسيحي يُحلّ فينا.

ليس فقط أنّ الإله أصبح إنساناً لأجلنا، ليس فقط أنه عانى لأجلنا، كما يقال في قانون الإيمان النيقاوي، بل هو إله لأجلنا، خالق كليّ القدرة لأجلنا، روح قدس لأجلنا. باختصار، إنه لأجلنا يكون على ما يكون عليه – فالضمير «نا» يتخلّل كل البنود؛ الضمير «نا» يتضمّن ويحتوي كلّ البنود في ذاته. يقول قانون الإيمان الأكثر قدماً، «ربنا، إلهنا»، لكنه يؤكد على «إله»؛ لوثر، من ناحية أخرى، يؤكد على الضمير «نا». هذا يعني، أنه يجعل من واقعة أنه لنا صفة جوهريّة للإله ذاته. فالإله ليس إلهاً إن لم يكن إلهاً لنا. نحن الملح ليس فقط للأرض بل أيضاً للسماء. «إذا جلس الإله في السماء لأجل ذاته فقط، مثل كتلة، فسوف لن يكون إلهاً»، يقول لوثر. الإله هو كلمة المعنى الوحيد لها هو «إنسان».

إذن، إنّ جوهر الإيمان بحسب لوثر يتكون من الاعتقاد بأن الإله بطبيعته بالذات يهتم بالإنسان، الاعتقاد بأن الإله هو كينونة تتواجد ليس لنفسها أو ضدنا، بل من أجلنا، كينونة خيّرة، خيّرة لأجلنا نحن البشر.

أن يكون لك إله يعني أن تمتلك كامل النعمة، كامل الرحمة، وكل ما يمكن أن يدعوه المرء خيراً (14: 16).

الطبيعة الإلهية ليست سوى منفعة مجرّدة، وكما يقول القديس بولس، الصداقة واللين – محبّة النوع البشري (98، 101
1 : 100 – 101.

ماذا يعني أن يكون لك إله؛ أو، ما هو الإله؟ الإجابة. الإله هو ذلك الذي على المرء أن يتوقع منه كلّ شيء خيّر، والذي على المرء أن يلجأ إليه في أوقات الحاجة. لذلك، أن يكون لك إله هو ببساطة أن تؤمن به وتثق به من القلب؛ وكما قلت في كثير من الأحيان، فإن ثقة القلب وإيمانه يخلقان الإله والإله المزيف على حدّ سواء. كل ما تعلّق قلبك عليه وتثق به، فذلك في الواقع إلهك. الإله هو الأوحد الذي يتلقّى المرء منه كلّ الخير ويرتاح من كل البلايا. لذلك أجدني مسروراً في أننا نحن الألمان ندعو الإله بالاسم القديم (ألطف وأكثر ملاءمة من أي اسم آخر) «خيّر»، باعتباره الأوحد الذي هو المصدر الأبدي الذي يغمر بالخير الفيّاض والذي منه ينبع كل شيء خيّر، والذي يدعى خيّراً (30 1: 132-1313، 135-136).

تشهد الأعمال والخدمات الإلهية لجميع الشعوب على حقيقة أنه كي تكون إلهاً فذلك لا يعني غير أن تفعل الخير للإنسان. لأن أحدهم ينادي يوفه Jove، وآخر ينادي مارس Mars، فقط لأنهما ينشدان العون منهما. ومهما كانا مخطئين بالنسبة لشخص الإله بسبب وثنيتهما، مع ذلك فالخدمة هناك تخصّ الإله الحقيقي؛ بمعنى آخر، المناشدة وأنهم يتوقعون كل الخير والعون منه (44: 84).

من هنا، إنه الإله الذي يمكنه تخليصي من كل الشرور

المعنوية وكذلك الماديّة، الذي يمكنني الاعتماد عليه بلا قيد أو شرط في كل أوقات الحاجة. لكن من أجل أن يكون غرضاً لإيمان وثقة بلا شروط، ومن ثم من أجل أن يكون إلهاً، أن يكون قابلاً لأن يكون إلهاً، فالكينونة يجب أن تكون بلا احتياجات؛ لأن كينونة لها احتياجاتها لديها ما يكفي لأن تفعله لأجل ذاتها. يجب أن تكون صدوقة وغير متبدلة (في كونها خيّرة)؛ وإلا فإنه لا يمكن الاعتماد عليها. يجب أن تكون كليّة الوجود؛ وإلا فإنها تستطيع مساعدتي حيثما تكون لكن ليس في الأماكن النائية. يجب أن تكون عارفة - في الواقع، كلّية المعرفة - لأنه إن لم يكن لديها عينان وأذنان، مثل تماثيل الآلهة الوثنية، فإنها لن تستطيع استيعاب أحزاني. يجب أن تكون كليّة القدرة وغير محدودة، لأن وضع حدّ لقدرتها أو طبيعتها بشكل عام يعني وضع حد لثقتي أيضاً. يجب أن تكون حرّة ومستقلّة عن كلّ شيء - في الواقع، لها سلطة على كلّ شيء - لأنها إن لم تكن سيّد كلّ شيء، فإنها لن تكون سيداً على كلّ الشرور. وهكذا فإنّ كل الصفات الإلهية مجرّد وسائل تهدف إلى المنفعة. الإله هو فقط كلّي القدرة من أجل أن يكون خيّراً على نحو كلي القدرة، غير محدود من أجل أن يكون خيّراً على نحو غير محدود، دونما احتياجات من أجل أن يكون خيّراً على نحو خال من الأنانيّة. كل هذه الصفات بحد ذاتها، على نحو منفصل

أو بشكل إجمالي، لا تجعل الإله إلهاً. فالكينونة الشيطانية يمكن أن تكون كليّة القدرة وكليّة المعرفة. إنها فقط قضيّة قلب؛ فالإله يجب أن يمتلك قلباً. أن تكون خيّراً هو أمر جوهري لأن تكون إلهاً، لكن أن تكون خيّراً بالمعنى الأعلى والأكثر لامحدودية، أن تكون خيّراً دونما حدود والذي يمنع الفرد البشري من أن يكون خيّراً. لأنه ما هي الإرادة الخيّرة دون الوسائل والقدرات لتحقيقها؛ ما الذي يفعله الخير لها؟ إرادة دون القدرة على تحقيقها هي أمنية عاجزة. ما هو الخير دون كليّة المعرفة؟ فقط في كثير من الأحيان يفعل الخير عكس ما يريد القيام به، ومن ثم يكون الخير المدمّر. من هنا، فأن تكون قادراً على الخير المطلق، يجب على المرء أن يكون إلهاً؛ هذا يعني، كينونة غير محدودة وكاملة على كلّ الأصعدة. فقط وحده الذي يمتلك القدرة كلّها يمكنه أن يُنجز كلّ الأمنيات؛ فقط وحده الذي يحوز كلّ الخير يمكنه علاج كل الشرور؛ فقط وحده الذي لديه كل شيء يمكنه أن يعطي كل شيء.

لكن الإله ليس خيّراً لمصلحته الخاصة. فمن أجل أن يكون شيئاً خيّراً، لا بدّ أن يكون ثمة شيء آخر يكون خيّراً له. إن كينونة يُنظر إليها حصريّاً من منظور ذاتها هي ليست خيّرة ولا شريرة. الشرّ هو ذلك الذي هو ضدّ شيء آخر؛ الخير هو ذلك الذي هو لأجل شيء آخر. وحده إنسان خيّر والذي يكون

خيّراً تجاه الآخر، الذي يعمل الخير؛ وفي فعله الخير للآخرين يكون خيّراً في ذاته. ما يفيد الآخرين هو من وجهة نظر فاعل الخير فعل خيّر أخلاقيّاً، تماماً مثلما أن ما يؤذي الآخرين من منظور فاعل الشر فعل شرير. إن عقلي وقدرتي ينطبقان عليّ، لكن خيريتي تنطبق على الآخرين. الخيرية ليست صفة دائمة، بل صفة متذبذبة وقابلة للانتقال. أن تكون خيّراً يعني أن تحب – الحب خيرية فحسب؛ لكن هل الحب قابل للتخيّل دون شيء آخر والذي هو محبوب؟ وبطبيعة الحال، فإنّ معنى فعل الحب هو فقط في غرض ذلك الحب. لكن الإله خيّر بالنسبة لنا؛ لذلك، فينا فقط يكمن معنى خيريّة الإله. إنّه فقط من أجل منفعتنا أنّ الإله خيّر. لكن كل الصفات الإلهية هي إلهية فقط كصفات لكينونة خيّرة (وليس شريرة أو شيطانية). وهكذا، ومن خلال الخيريّة، فإنّ كلّ القوى والصفات الإلهية هي من أجل فائدتنا ورفاهنا؛ إنها كلّها زاخرة حولنا.

الإله هو الخالق كلّي القدرة، خالق السماء والأرض. هذه الصفة هي الأولى والأكثر إرضاء من بين كلّ الصفات الإلهية، صفة تمايزه بشكل خاص عن كلّ الكينونات الأخرى والتي تخصّه وحده. وهكذا، فكلّ ما يصحّ على هذه الصفة يصح على غيرها أيضاً، وكلما ازدادت حقيقية كان أقلّ فصلها للإله عن الإنسان [أي، كلما ازداد تقريب صفات الإله والإنسان بين

الطرفين]. نقول الآن إن الإله ليس فقط خالق السماء والأرض، فهو أيضاً خالقنا؛ وفي كونه خالقنا فهو إنما يقدّم معنى وأساساً لكونه خالق السماء والأرض. لأنه فقط في الإنسان الخليقة تكتمل، ووفقاً للإيمان المسيحي، فقد خُلقت السماء والأرض وكل ما فيهما من أجل البشر، وليس من أجلهما بالذات. وهكذا فالإله ليساً خالقاً لأجل ذاته ولا خالقاً للطبيعة لأجل الطبيعة، بل خالق لأجل البشر. إنه يخلق وهكذا بحيث يمكننا أن نكون؛ فنحن الهدف والغرض لفعاليته المتعلّقة بالخلق. الإله يصنعنا في ذهنه - إنه يريدنا نحن - حين يريد العالم. الصفة الإلهية الأولى هي أيضاً الدليل الأول على خيريّة الإله تجاهنا. وهكذا فالإله ليس مجرّد خالق لنا، بل هو أيضاً أبونا، وهو فقط خالق لأنه لا يستطيع أن يكون أبانا دون أن يكون خالقاً. إن الإرادة الخيّرة تفترض القوّة مسبقاً؛ والحب يفترض مسبقاً القوة البدنيّة. كيف أستطيع أن أكون خيّراً - أي، شيئاً ما - حيال كينونة ما إذا أنا لم أكن شيئاً؟ كيف أستطيع أن أكون أباً إذا لم يكن باستطاعتي أن أنجب أولاداً؟ كيف أستطيع أن أكون مصدر كلّ الخير إذا أنا لم أكن مصدر الخير الأول - الحياة أو الوجود؟

بأية حال، فإن القدرة على الخلق هي التعبير عن القوة التي «يمكن أن تصنع كل شيء من لاشيء وكل شيء مرة أخرى لاشيء» (XXI، 419).

أليس صحيحاً أنّه حين يتكلّم تصبح الأرض مثلما يأمر؟ وبالعكس، عندما يتكلّم، يصبح العالم لاشيء وينهار فجأة (40 .(II: 236

يمكن لهذه القوة إذا ما أخذناها بحد ذاتها، بأية حال، أن تدمّر ما خلقت، تماماً مثلما يمكن للأب البشري أن يدمّر ابنه. لكن تماماً مثلما تجد هذه القدرة الكليّة التدميرية في صيغة الأب البشري حدودها ومداها في البشريّة، كذلك ففي صيغة الإله فإنها تجد حدودها ومداها في الألوهة، أي، في الخيريّة. الإله هو شر فقط ضد الشر، وذلك كي يكون قادراً على أن يكون خيّراً حيال الخيريّة. كيف يمكن للإله أن يخلق الصحة إذا كان لا يستطيع التخلّص من المرض؟ كيف يمكنه أن يعطي حياة جديدة حين لا يستطيع أن يقتل الموت؟ كيف يمكنه، بشكل عام، أن يكون لأجل الإنسان إذا كان لا يمكنه أن يكون ضد ما هو ضد الإنسان؟ لكن ما الذي هو ليس ضد الإنسان، على الأقل في بعض الحالات؟ كل شيء خارج الإنسان يحتمل أن يكون ضده، حتى هو نفسه، كما يشير واقع الأمر؛ كما في كثير من الأحيان يكون الإنسان (بوعي وعمداً أو بغير وعي وبدون قصد) ليس فقط ضد الناس الآخرين بل أيضاً ضد نفسه؟ بالقدر الكثير الذي يأثم فيه؛ وكم من السهل على الإنسان أن يأثم، مع العواقب الخطيرة للغاية - ضياع الصحّة، البهجة، راحة البال، و(الأهم في نظر الشخص المتدين) نعمة الإله، الحياة الأبدية!

لذلك، من أجل تأمين نفسك من جميع الجهات، من أجل جعل نفسك بعيدة عنِ متناول جميع الأعداء الذين قد يهددونك من الداخل أو من الخارج، يجب عليك وضع نفسك تحت سيطرة القدرة الكلّية، لكنها قدرة كليّة محكومة بحد ذاتها من الخيريّة. أنت فقط تملك المعلولات في قدرتك إذا كنت تملك العلّة في قدرتك. الوحيد الأوحد الذي يمكنه أن يمنعك أن تحترق وسط النار هو ذاته الذي يجعل النار تحرق. الإله، من عن طريق إرادته كليّة القدرة، وحّد بين النار وصفة الحرق؛ وهو يستطيع أن يأخذها من جديد حين يرغب بأن يفعل ذلك. الإله هو ربّ كل شيء، لكن هذا الرب هو ربك أنت. كل شيء يكون من الإله؛ هذا يعني أن كل شيء يكون في قدرة الإله و(لأن الإله لأجلك) في قدرتك. لا شيء يكون، أو يستطيع أن يفعل، أي شيء ضد الإله - وهذا يعني أنه ما من شيء يكون، أو يستطيع أن يفعل، أي شيء ضدك، لأن الإله يتواجد لأجلك.

الاقتباسات التالية من لوثر تبرهن على صحة هذا التفسير للخليقة ولكليّة القدرة.

يمكن للإله أن يفعل كل شيء، لكنه يرغب فقط بفعل الخير (XVIII، 304).

الإله كليّ القدرة؛ لذلك فهو يريد منا أن نطلب كلّ ما هو مفيد لنا (20: 720).

لأنه (الإله) كليّ القدرة، ماذا يمكنني أن أعوز والذي لا يمكنه تقديمه إليّ أو فعله لي؟ لأنه خالق السماء والأرض وربّ كل شيء، الذي سوف يأخذ أي شيء مني أو يؤذي أي شيء لي؟ في الواقع، كيف لن يكون كل شيء لمنفعتي ويخدمني حين يكون الذي يطيعه الجميع ويخضع له يمنح [gan؛ فويرباخ يسأل gönnt؟][1] الخير لي (7: 216)؟

كل من لديه أمير رحيم لا يخشى شيئاً والذي هو تحت إمرة هذا الأمير؛ إنه يتحدّاه، فيمتدحه ويقرّ برحمة سيده وقدرته. كم بالحري أن يرتلّ المسيحي مدائح ويتحدى العذاب، الموت، الجحيم، والشيطان، ويقول لهم بثقة، «ماذا يمكنكم أن تفعلوا لي؟ ألستم تحت أقدام ربّي؟» كل الأشياء تحت أقدامه؛ فمن يمكنه من ثم أن يكون ضدي (10 I: 1؛ 717)؟

الثلج، الصقيع، والبرودة هم له (يقول). هو يخلقهم بذاته وهم ليسوا بأيدي الشيطان أو العدو؛ إنّه يسيطر عليهم. لذلك يجب أن لا يكونوا أكثر برودة، ولا أن يسببوا لنا من الصقيع، أكثر مما يريد لهم أن يكونوا ومما يمكننا تحمله. لو كان الصقيع بيدي الشيطان، ليس فقط أنّه سيكون ثمة شتاء وصقيع شخصي يبقيان إلى الأبد، ولن يكون ثمة مزيد من الصيف، بل سيكون

(1) في طبعة فالش (X.200)، ترد الكلمة بصيغة gann.

ثمة جماد قاس للغاية بحيث إن كل البشر سيتجمدون ذات يوم ويصبحون مجرد كتل من الجليد (I: 448 31).

أنا أؤمن بالإله الآب، خالق السماء والأرض. هذه الكلمة الصغيرة «الآب» تبيّن لنا أنه يرغب في أن يكون كلّ من الآب والخالق كلّي القدرة. لا يمكن للحيوانات أن تدعوه بـالآب، لكن علينا نحن أن ندعوه بالآب وأن نُعْرف بأننا أولاده. ونحن نصلّي لأجل هذا ونعترف به حين نقول هنا، في قانون الإيمان، «أؤمن بالإله الآب، بأنه تماماً كما يعيش هو كآب وكأبدي، فنحن نعيش أيضاً على نحو أبدي كأبناء له وسوف لن نموت». ومن هنا فنحن خليقة أرفع وأجمل من الخلائق الأخرى (76:45).

وبما أن الإله يستطيع أن يبني ويوجد السماء والأرض من الماء، وبما أنه يستطيع أن يخلق الشمس والقمر من قطرة ماء، هل هو غير قادر على حماية جسدي من الأعداء والشيطان، أو، حتى إذا كان قد دفن في التراب، على بث روح حياة جديدة فيه؟ لذلك، علينا أن نتعلّم من هذا الإقرار بقوة وسلطة الإله كليتي القدرة، بالفعل، أن لا نشكّ بأن كل ما قاله الإله وأمر به في وصاياه صحيح. لأنه لدينا هنا تأكيد كامل على الوعود الإلهيّة؛ أي، إنه لا شيء صعب أو مستحيل على الإله بأن يكون غير قادر على تصحيح الأمر بكلماته (42: 37).

كليّة القدرة تؤكّد الوعود الإلهية؛ أي، إنها تقول الشيء ذاته الذي يُقال بوعد مغفرة الذنوب، وعد الاستجابة للصلوات، وعد الحياة الأبدية. لكن ما هو معنى الوعد القائل، على سبيل المثال، «أنت لن تموت»؟ الحقيقة أنني لا أرغب بالموت. ما الذي سيكون عليه الغرض من وعد لي بشيء لا أريده ولا أرغب به؟ أن تعد يعني أن تقول «نعم»؛ وهكذا فهو يتطلّب مسبقاً طلباً أو رغبة أو أمنية داخلي. وهكذا فحين تكون كليّة القدرة تأكيداً على الوعود الإلهيّة، يجب أن تمتلك أيضاً افتراضاً مسبقاً أو تأسيساً لأمنية أو رغبة فينا. وهذه في الواقع هي القضية. لكن كليّة القدرة لا تقوم على أمنية نوعيّة، كما، على سبيل المثال، يرتبط وعد الحياة الأبدية برغبتي النوعية بأن لا يكون ثمة موت ولا حدود لوجودي. إنها تقوم بالمقابل على رغبة عامة غير نوعية بأن لا يكون بشكل عام ضرورة طبيعيّة، حدود، معارضة لكينونتي البشريّة وللرغبات البشرية؛ إنها تقوم على الأمنية بأنّ كلّ شيء يكون لأجل البشر ولا شيء ضد البشر. وهكذا فالوعود الإلهية النوعية تتكل على تأكيدها من قبل كليّة القدرة؛ لأنه من أجل أن لا يكون هذا الحد أو ذاك الحد للكينونة البشريّة، من الضروري أن لا يكون ثمة حد بشكل عام. هذا الوعد أو ذاك يقصي هذا الحدّ أو ذاك – مثلما أنّ الوعد بالحياة الأبدية يقصي حَدّ الزمن – لكن كلية القدرة تقصي كل الحدود. كلّ رغبة أو أمنية لديها

شيء يعارضها؛ أرغب أن شيئاً موجوداً أن لا يكون موجوداً أو أن شيئاً آخر والذي هو غير موجود أن يكون موجوداً. وهكذا فحين أتمنى أن آكل، أكون مُعارضاً من قبل الجوع؛ أتمنى أن الجوع، الذي يتواجد، أن لا يكون موجوداً، وأتمنى أنّ الإشباع، من ناحية أخرى، الذي هو لا يتواجد، أن يتواجد. كلّ رغبة تريد أن تصنع لاكينونة من الكينونة وكينونة من اللاكينونة. كلّ أمنية هي أمنية بكليّة القدرة وبالخلق من العدمex nihilo، لأنّ ما أتمنياه أتمنى أن يكون قادراً على الفعل بشكل آني، دون قيود، دون مواد. لكن كلّ أمنية نوعية تظل محدودة ومرتبطة بغرض نوعي - وهكذا فإنّ جوهر الأمنية مُعَبّرٌ عنه بشكل عام بحرية ودونما شرط في جوهر كليّة القدرة. يمكن لكليّة القدرة أن تفعل كل ما أتمناه، كلّ ما أتخيله؛ ونتيجة لذلك، فمن الواضح أنها تستطيع إنجاز هذه الأمنية النوعية أو تلك. القدرة غير المحدودة تفترض مسبقاً أمنية غير محدودة؛ فالقدرة دونما رغبة تكون لا معنى لها. لكن الإله لديه القدرة، والإنسان الرغبة. كليّة القدرة تتجاوز حدود الطبيعة والعقل؛ إنها تستطيع أن تفعل أشياء هي، بحسب العقل، لا معنى لها، وبحسب الطبيعة، مستحيلة. لكنها تستطيع أن تتجاوز هذه الحدود فقط لأن الرغبة البشريّة تتجاوز حدود الطبيعة والعقل - في المخيلة والأفكار طبعاً، وليس في الحقيقة والواقع.

دعونا نذكر أيضاً أن معنى كليّة القدرة والخليقة المقدّم

آنفاً بيّن بوضوح أيضاً في الاعتقاد بأن الطبيعة كما هي لم تأتِ أصلاً من الإله. لأنه في العالم كما هو هناك توجد كل أنواع الشرور - المادية والمعنوية، المرض والخطيئة، الموت والشيطان. لكن في العالم كما كان قبل أن يُشوّه ويُدمَّر من قبل كينونة معارضة للإله (الخطيئة، الشيطان)، كما كان عندما كان لا يزال عملاً صافياً، نسخة نقية عن الجوهر الإلهي، في الجنة، لم تكن هناك نباتات القرّاص الحراقة، ولا أشواك أو زعرور شائك، ولا نباتات أو حيوانات خطرة، بل فقط نباتات طيبة الرائحة وورود جميلة ونبيلة؛ وكانت كل شجرة في الحديقة مسرّة للنظر وطيبة للأكل. بعد سقوط آدم لُعن العالم. وبسبب هذا أنه جاء إلى هناك كثير من المخلوقات الخطرة، التي حاربت ضدنا وعذّبتنا وابتلتنا، حتى حين نكون نحن البشر مع بعضنا (4.5: 233).

كلّ ما هو ضدّنا نحن البشر لا يمكن أن يكون إذن من الإله. لماذا؟ لأن الإله كينونة لأجلنا فقط، وما هو ضدنا يكون من ثمّ ضد الإله. وبأية حال، فهذا العالم يستمرّ بمشيئة الإله. وهذه المشيئة خيّرة للإنسان. فكلّ الشرور والمعاناة التي تصيب الإنسان لا تتأتى من الكراهية والعداء بل من حب الإله للإنسان. إنّ الغرض منها هو فقط رفاه الإنسان - رفاهه الأبدي، إن لم يكن رفاهه الزمني - ولذلك يجب أن لا يتقبلها الإنسان كشرّ، باستياء

ومزاج سيىء، بل (من خلال الإيمان بهذا الغرض والأساس المفيدين) يجب أن تُحتمل بقلب فَرِح. لكن رغم أوهام الإيمان هذه، فهذا العالم يتناقض مع الأمنيات - خاصة المسيحية - البشرية[1]، ومن ثم فهي تُذاب بكليّة القدرة، من أجل فتح الطريق من جديد أمام ذلك العالم الأصلي (أو بالأحرى الأكثر روعة، الإلهي فعلاً) الذي ما من شيء فيه ضدّ الإنسان.

«الإله كينونة موجودة من أجلنا نحن البشر، والتي هي خيّرة حيالنا نحن البشر». ما الذي يعنيه هذا غير: «الإله كينونة بتفكير بشري»؟ كيف يمكن أن أكون خيّراً تجاه كينونة إن لم أكن خيّراً حيالها وفقاً لأمانيها الخاصّة؟ حين أريد أن أكون خيّراً مع وردة، عليّ أن أفعل مشيئتها - يجب أن أعطيها الضوء، الدفء، الماء، والتربة التي ترغب بها. إذا تعاملت معها ليس بحسب وجهة نظرها الخاصة، فأنا لست خيّراً معها، بل شرير. إذا كنت أرغب في أن أكون خيّراً حيال الزهور، يجب أن أكون إذن زهورياً؛ وحين أرغب بأن أكون خيّراً حيال الإنسان، يجب

(1) «مع ذلك، فكلّ من يعتقد أن هنالك إلهاً يجب أن يستنتج مباشرة أنّ هذه الحياة على الأرض ليست كلّ شيء، بل ثمة حياة أبدية أخرى تكمن أمامنا. لأننا نعرف من تجربتنا أنّ الإله لا يقبل بأن تكون هذه الحياة المؤقتة مبهجة. بل يعدنا الإله بحياة أبدية بعد هذه الحياة. وليس ثمة معنى لأنه يتركنا نخوض غمار هذه الحياة المؤقتة كما لو أنه ليس ثمة إله الذي كان سيساعدنا أو سيمكنه مساعدتنا. لأن عونه سيكون عوناً أبدياً» (84:52).

أن أكون كينونة خيّرة بالمعنى الإنساني، كينونة بتفكير بشري. «الشر» و«اللاإنسانيّة» مترادفان، تماماً مثل «الخيّر» و«الإنساني». وهكذا فالإنسان هو الخير الأسمى للإنسان، لأنه ما من كينونة خيرة للإنسان كالإنسان. لأنه بالنسبة للإنسان فإنه ما من معيار آخر للخيريّة للإنسان كالإنسان.[1] وهذا المعيار - شريطة أن لا يؤخذ عن الفرد، بل عن النوع، الذي هو، مع ذلك، ليس غرض للمسيحية بحد ذاتها - ليس بأية حال معياراً أنانياً أو محدوداً، ليس حتى بالمعنى المادي؛ لأن الإنسان يتواجد تحت خط الاستواء مثلما يتواجد أيضاً في الدائرتين القطبيتين. إن ما سيؤدي إلى موت العرق البشري سيؤدي أيضاً إلى موت عالم النبات والحيوان، على الأقل عالم الزمن الحاضر. إن حرارة أو برداً غير إنسانيين بالمطلق لا يمكن أن تتحملهما الحيوانات أو النباتات أيضاً. ومعيار الأنواع هو معيار مطلق، وليس معياراً نسبياً، مثلما هو معيار الأفراد والسلالات؛ لأنّ ما هو خيّر ومفيد لإحدى السلالات ليس خيّراً ومفيداً لسلالة أخرى، لكن النوع يأخذ في ذاته كلّ هذه المعايير النسبية. ما هو خير بالنسبة للنوع البشري بالكامل هو من ثم خير لعالم الحيوان والنبات؛ إنه خير في ذاته.

---

(1) وهكذا فحين يكون المبدأ الأسمى في الأخلاق المسيحية هو «افعل الخير لأجل الإله»، والمبدأ الأسمى في الأخلاق الفلسفية هو «افعل الخير لأجل الخير»، فالمبدأ الأسمى للأخلاقية القائمة على الإنسان هو «افعل الخير لأجل الإنسان».

لكن ما الذي يجعلني متيقناً - اليقين الأكيد، غير القابل للدحض - أن الإله هو في الواقع كينونة لأجلنا، كينونة خيّرة، بتفكير بشري؟ ظهور الإله كإنسان في المسيح، والذي لم يكن بأية حال ظهوراً عابراً، لأنه حتى اليوم لا يزال الإله إنساناً في المسيح. في المسيح كشف الإله عن نفسه؛ هذا يعني، أنه أظهر نفسه على أنه كينونة بشرية وبرهن على ذلك. وفي بشرية المسيح تُجعل بشرية الإله فوق كل الشكوك. العلامة الرئيسة أن الإله خيّر هي العلامة أنه إنسان. «أن تكون خيّراً» يعني «أن تكون إنساناً». أنا خيّر فقط عندما أتعاطف مع الآخرين وأهتم بمعاناتهم؛ لكن أن «تتعاطف مع الآخرين وتشعر بمشاعرهم» يعني «أن تكون إنساناً». لكن ليس ثمة شعور، أقل كثيراً من التعاطف، التراحم، الرثاء، أو الرحمة، دون حسيّة. فحيثما لا يكون ثمة أذن، ليس ثمة شكوى؛ حيثما لا يكون ثمة عين، ليس ثمة دمعة؛ حيثما لا يكون ثمة رئة، ليس ثمة تنهيدة؛ حيثما لا يكون ثمة دم، ليس ثمة قلب. كيف لي أن أصل إلى شخص دونما حواس؟ من يستطيع أن يكون ممثلاً ووسيطاً لي دون عين وأذن؟ من هنا فإن ضمان وحقيقة الخيرية والرحمة (الإنسانية) للإله إنما يكمنان في المسيح على اعتبار أنه الجوهر المحسوس للإله.

الإله دونما جسد لا يساوي شيئاً (25: 107).

إنه يكون، فعليّاً، كما يقول لوثر في هذا الموضع

نفسه وفي مواضع أخرى كثيرة، «صورة مخيفة عن الغضب والموت»؛ لأن الإله دونما جسد هو أيضاً إله ضد الجسد، ضد الإنسان. لأنه ما لا يصح في الإله لا يصح أمام الإله؛ ما لا يستطيع الإله أن يعانيه في نفسه لا يمكنه بشكل عام أن يعانيه في الكينونات الأخرى. ما هو مرفوض من الإله، مستثنى من الإله، مُعلنٌ من ثم أنه شيء لاإلهي، معارض للإله، ملغى. لذلك، حين لا يكون ثمة جسد في الإله، فالجسد لا شيء أمام الإله. وحده الإنسان يكون لأجل الإنسان؛ وحده الجسد لأجل الجسد. ما لا يكون من طبيعتي لا يكون أيضاً من عقلي؛ وهكذا فإن كينونة بلا جسد لا تمتلك تقديراً للجسد أو إحساساً به.

غالباً ما يقول لوثر، إن كلّ البشر يعتقدون أنّ الإله كينونة خيّرة ومفيدة، وإلا فكيف يمكنهم بغير ذلك أن يطلبوا من الإله العون في وقت الحاجة؟ على الرغم من ذلك، كون هذه الكينونة الخيّرة توجد لأجلهم إنما هي فقط فكرة من عندهم، فهم يضحون فريسة للشك فيما إذا كان الإله خيّراً بالفعل، وعبر هذا الشك يسقطون في الوثنية. لكن المسيحيين لديهم أكثر من وجهة نظرهم الخاصة؛ لديهم أيضاً كلمة الإله نفسه، لأن الإله كان قد أظهر نفسه لهم ككينونة خيّرة، في المسيح. ما الذي يعنيه هذا؟ فقط هذا: إن ذلك الذي هو بالنسبة للشعوب الأخرى (الوثنيين) كينونة متصوّرة، موجودة فقط

في الفكر، ومن ثم مشكوك فيها، إنما هو بالنسبة للمسيحيين كينونة حسية، ومن ثم مؤكّدة[1].

حين يكون الإله من أجل الإنسان، لا بد له أن يكون أيضاً من أجل حواس الإنسان. كيف يمكن لكينونة والتي تنسحب من أمام عيني، أذني، وملمسي، أن تكون كينونة خيّرة بالنسبة لي؟ لا؛ فما هو ضد الحواس إنما هو ضد الإنسان. إذا كان الإله كينونة روحانية (أي، كينونة غير حسيّة، موجودة فقط في الفكر، قابلة فقط لأن تكون مُفكّراً بها)، لا بد لي من جعل نفسي غبياً فأسرق نفسي من حواسي من أجل الوصول إلى هذه الكينونة الصرفة. لكن كينونة تحرمني من جسدي، حواسي، وإنسانيتي، إنما هي كينونة شريرة وغير إنسانية، وعلاوة على ذلك، فهي كينونة غير موثوق بها وغير مؤكدة. لأنها لا تصبح يقينية إلا إذا تخليت عن أكثر يقينياتي آنية، أي يقينية الحواس. لكن كينونة تتناقض يقينيتها مع ما أعتبره الشيء الأكثر يقينية بين كل الأشياء، كينونة يقوم وجودها فقط على قمة للفكر خلو من الشعور ومن ثم فهي على الدوام تحت رحمة الشك، هي كينونة

(1) ملاحظة لمحرّر الترجمة الإنكليزية: إن التركيز في هذا المقطع وفي المقطع التالي على «الوجود الحسّي» هو تعبير نمطي عمّا يدعوه فويرباخ المبدأ الفلسفي «للحسية»؛ بمعنى آخر، أولوية الفرد الحسّاس في كلّ النقاشات الفلسفية الأخرى. انظر من أجل مناقشة مختصرة للغاية، مقدّمة هذا العمل، ومن أجل معالجة مستفيضة، عمل فويرباخ، فلسفة المستقبل، المتاح اليوم باللغة الإنكليزية].

لا تسبب للإنسان إلا العذاب والألم. وحدها الكينونة الحسيّة تحابي الإنسان وترضيه وتستطيع أن تكون كينونة مفيدة؛ لأنه وحدها الكينونة الحسيّة كينونة لا تقبل الجدل ويقينية. ودون يقينية لا توجد إفادة. حتى يقينية الكينونة الأكثر إثارة للرعب إنما هي مرعبة فقط بقدر ما لا تكون يقينية آنية وحسيّة، بل مجرّد يقينية بالنسبة للمخيلة. المخيلة هي قرد مقلد للواقعية؛ لكن بقدر ما ترغب بتحقيق المزيد من الواقعية، بقدر ما تفقد المزيد منها. وكل ما لا يقاس ولا حدود له بالنسبة للمخيلة والوهم لديه حدّه ومقاسه المعينين في الواقعية. فإنّ أعظم الشرور وأكثرها ترويعاً للمخيلة - الموت - هو على وجه التحديد النهاية المعينة، المحسوسة لكل الخوف والشر. وبطبيعة الحال، فإن الصراع مع الموت مرعب، لكن حتى هناك يظلّ الموت ليس بيقينية آنيّة، حسيّة - لحظة اليقينية الحسية هي أيضاً لحظة كفارة وخلاص. اتبع حواسك، لكن لا تقاطعها بالمخيلات الاعتباطية؛ اتركها تلعب موضوعها حتى النهاية، وسوف تنال - ولو أنه فقط في النهاية - الرضا. إن ما تكون عليه الينابيع المتدفقة بالنسبة للجسد تكون عليه الحواس بالنسبة للرأس والعقل. الحواس لها قدرة علاجية؛ فالحواس تنقي وتحرّر الرأس والقلب. غيّر كل ما يقمعك ويثير فيك الذعر، يسحرك ويشوهك، من غرض للمخيلة أو الفكر إلى غرض للحواس؛

افعل هذا، وسوف تصبح حرّاً حتماً. المخيلة تثير الغموض والحجب، أما الحواس فتزيل الأوهام. المخيلة تجعل المرء مضطرباً، جباناً، مبغضاً للبشر؛ لكن الإدراك يجعل المرء جذلاً، شجاعاً، محبّاً للبشر. تنشأ الجريمة من تخيّل فعل، لكن من اليقينية الحسية بفعل ما يأتي الضمير. وبطبيعة الحال، فإن الحواس أيضاً تولع نار الشبق؛ لكن نارها نار محيية، مفيدة، في حين إنّ المخيلة أو الفكر الصفي هي «نار متلفة»، مثل «العظمة الإلهية»، والتي هي مجرّد فكر متخيّل، وكينونة معتَقَدٌ بها، لكنها ليست كينونة فعلية أو محسوسة.

ليس للافتراض الأساسي للمسيحية - «أظهر الإله نفسه للإنسان، أي، صار إنساناً (لأن تجسّد الإله كان بالفعل إظهاراً للإله)» - معنى آخر غير أنه في المسيحية أضحى الإله كينونة حسية بدلاً من الكينونة الفكريّة. والكينونة الحسيّة لا تأتي من رأسي، بل تأتي إليّ من الخارج. إنها تُعطى إلي، فحواسي تظهرها لي. وهي ليست من نتاج العقل البشري، مثلما هو إله الفلاسفة، كما أنها ليست نتاج أيادي الإنسان، كما هو جوبيتر فيدياس. إنها كينونة مستقلّة، وهي من ثم معطاة لي ليس من خلال ذاتي بل من خلال ذاتها. فأنا لا أرى إلا الأغراض التي تجعل ذواتها مرئيّة. والكينونة الحسية هي كينونة تقدّم ذاتها لنا؛ ففي مواجهة الكينونة الحسيّة أنا منفعل فحسب. إنها ليست

غرضاً للنشاط، بل ببساطة غرض للمراقبة. فما أراه ليس ما كنت أستحق بسبب أي نشاط خاص بي؛ بل هو هدية، مصادفة حسنة الحظ، بالنسبة لي. الوحي يقدّم ما لم يكن قد ورد قط في ذهن شخص؛ لكن الحواس تقدّم للشخص ما يفوق توقعاته وأفكاره، ذلك الذي لن يكون بإمكانه أبـداً الحصول عليه بمفرده. باختصار، كل ما هو مؤكّد عن وحي الإله هو صحيح فقط للحسيّة. فجوهر الوحي هو جوهر الحسية وذلك بالتمايز عن النشاط البشري المستقل، سواء أكان نشاطاً أخلاقياً، أو نشاطاً فنيّاً، أو نشاطاً فلسفياً، أو نشاطاً دينياً وطقسيّاً، مثل ذاك الذي لليهود والبابويين.

وهكذا فالمسيح هو بشريّة الإله كإنسان - الكينونة الإلهية (أي، الكينونة الخيّرة بالنسبة لنا، لأنّ الإله - لا الطبيعة - هو الكينونة الخيّرة على نحو غير محدود، حصري، وصرف) ككينونة معصومة عن الخطأ ويقينية (أي، محسوسة). والحسيّة ليست بأية حال مجرّد مسألة شكل، مظهر، أو تجهيزات، مسألة تعبير شعبي عن فكرة هي في ذاتها غير شعبية؛ إنها شيء، كينونة في ذاتها. لأنه من منظور شمولي، ومن ثم حقيقي، الكينونة الخيرة هي، كما كنّا قد أشرنا، كينونة تعمل بالضرورة لأجل الحواس. وكينونة تعمل لأجل الحواس هي أيضاً كينونة تعمل لأجل الفهم، لكن العكس ليس بالضرورة صحيحاً - أي،

ذلك الذي يتمّ تخيله على أنه كينونة من قبل الفهم يجب أن يكون مُدركاً أيضاً من قبل الحواس. بكلمة واحدة، ما هو خيّر للحواس إنما هو خيّر للإنسان ككل، لكن ما هو خيّر للإنسان ككل هو أيضاً بحد ذاته خيّر على نحو مثالي بالكامل.

دعوا الآن لوثر نفسه يتكلّم ويشهد على أن الكشف عن الإله في المسيح ليس له معنى آخر غير ذلك الذي تم التعبير عنه.

حتى الوثنيين اختبروا الأمر وكان واجباً عليهم أن يشهدوا أن المرء لا يمكنه الوصول إلى الإله بيقينية من خلال الفكر أو التقصي العقلاني. لذلك، فكّروا بهذا القول بحرص - «فكيف تقول أنت، أرنا الآب»؟ (يوحنا 14: 8، 9)[1]. بدلًا من ذلك، لا تنتقلوا بسرعة إلى ذلك الذي هو الفكرة فحسب؛ اسمعوا والتصقوا بـ»كل من رآني، فقد رأى الآب»(45: 526)[2].

من إله لا يُكشف عنه، أريد أن أصبح إلهاً مكشوفاً عنه، وأتمنى أيضاً أن أبقى الإله ذاته. أتمنى أن أصبح إنساناً أو أن أرسل ابني؛ ومن ثم أتمنى أن أنجز رغبتكم وأشبع ما ترغبون بمعرفته - ما إذا كنتم مختارين (قدركم بالنعيم) أم لا. انظروا، هذا هو ابني، الذي يجب أن تسمعوا له؛ انظروه - وسوف تفهمونني حتماً. لأن من رآني، يقول المسيح (يوحنا 14)، فقد

(1) في الطبعة العربية رقم الآية هو 9. - مترجم عربي!

(2) الآية السابقة. - مترجم عربي!

رأى الآب. لم ير أحد الإله قط. ورغم ذلك فقد كشف الإله نفسه لنا بدافع من الرحمة (أي، الخير والحب) العظيمة. لقد قدّم لنا صورة دقيقة واضحة، وقال: «انظروا، هو ذا ابني؛ كل من يسمعه ويعتمد يُنقش في سفر الحياة. هذا أنا أظهر نفسي لكم من خلال ابني، الذي تستطيعون لمسه بأيدكم ورؤيته بأعينكم».

وهو يثبت ويؤكّد هذا ليس بحجج روحانيّة، بل بحجج وآيات مدروسة. لأني بالفعل أرى الماء (في المعمودية)، وأرى الخبز والخمر (في العشاء الأخير)، أرى خادم الكلمة، كل هذا جسدي، وفي تلك الشخصيّات أو الصور الجسديّة يكشف ذاته. وبالفعل، فقد أرسى دعائم هذا لأنه رغب أن يجعلكم متيقنين تماماً وتأخذوا من قلوبكم خطيئة وإثم الشك الكبيرين، وهكذا بحيث لن تؤمنوا فقط بقلوبكم، بل يمكنكم أيضاً أن تنظروا بعيونكم الجسديّة وتلمسوا بأيديكم. لماذا تطيحون إذن بكل هذا وتتذمّرون بأنكم لا تستطيعون معرفة ما إذا أنتم مختارون للنعيم (43: 459، 462، 460)؟

لذلك يقول بطرس: «لقد أعلنا وجعلنا معروفاً لكم المسيح، بأنه ربّ ويتحكّم بكلّ الأشياء، إلخ. هذا لم نخترعه بأنفسنا، لكننا رأيناه وسمعناه من خلال الظهور الإلهي» (27:14).

لقد عاش بيننا. لم يظهر كما ظهر الملاك جبرائيل، لأنّ

الملائكة لا يعيشون مرئيين بين الناس. بدلاً من ذلك، فقد أقام بيننا (يقول الإنجيلي) في طبيعته البشرية، والتي اتحدت في تجسّده دون انفصال مع طبيعته الإلهية؛ فقد أكل، شرب، غضب، صلّى، حزن، بكى، إلخ.، معنا.

لم يكن شبحاً، بل رجل حقيقي.

لقد أُزعج الهراطقة المانويون بأنّ ابن الإله ينبغي أن يصبح إنساناً. من المريع أن نسمع أنهم يدعون أن المسيح لا يأكل ولا يشرب أي شيء، وأن اليهود لم يصلبوا بالفعل المسيح الحقيقي، بل هو وهم.

من هنا فإنه من أنبل الكنوز وأرفع أنواع التعزية أننا نحن المسيحيين لدينا أنّ الكلمة، ابن الإله الحقيقي، الطبيعي وقد صار إنساناً، الذي كان له لحم ودم مثل أي إنسان آخر تماماً، وصار إنساناً من أجلنا، وهكذا بحيث يمكن أن نصل إلى المجد العظيم، وهكذا بحيث إن لحمنا ودمنا، جلدنا وشعرنا، أيدينا وأقدامنا، معدتنا وظهرنا يمكنهم الجلوس في السماء في الأعالي، قرب الإله. وأنه بإمكاننا أن نتحدّى بجرأة الشيطان وكل شيء آخر يحاربنا. لذلك نحن على يقين بأن هؤلاء (نحن) لديهم انتماء في السماء وهم ورثة ملكوت السماء (46: 631).

ورأينا مجده. ما هذا؟ إنّه لم يُظهر بطريقته فقط على أنه إنسان حقيقي، بل أيضاً، في مجده وسلطته، جعل مرئيّاً أنه هو

الإله. إن عقائده، مواعظه، معجزاته، وأفعاله العجائبية تُظهر هذا. وهكذا، تماماً كما خلق الإله السماء والأرض بكلمته (أي، من خلاله هو)، فإنه مع ذلك وجّه وفعل ما أراد عن طريق النطق بكلمة واحدة، مثل «يا فتاة، قومي»، أو «يا فتى، قم»، «يا إليعازر، اخرج». وللإنسان المشلول، «قف، تخلّص من علّتك»، وللأبرص، «انقَ». أيضاً، أطعم بخمسة أرغفة من الخبز وسمكتين خمسة آلاف شخص، بحيث إنّ من رأى هذه الآية قال، «هذا هو فعلاً النبي الذي كان سيأتي إلى العالم». أيضاً حين هبّت عاصفة عظيمة في البحر فهدّد الربّ البحر فسكن، ذُهل أولئك الذين كانوا في السفينة وقالوا، «من هو هذا الرجل الذي تطيعه الريح والبحر». أيضاً، لقد أمر الشياطين أنّ عليهم أن يخرجوا. كان باستطاعته فعل كل هذا من خلال كلمة مفردة (46: 634-635)[1].

لكن ما هي المعجزات، إذن؟ براهين مرئية، واضحة على كليّة القدرة والخيريّة والرحمة غير المعاقتين، التي لا تلتزم بقيود الطبيعة؛ بيّنة وملموسة، «أعمال خيرة»، فوائد. لكن ما هي الفوائد؟ إرضاء احتياجات الإنسان، تلبية رغبات الإنسان. ما من فائدة يمكن أن تقدّم لشخص والذي لا يحتاج إلى شيء،

(1) «لا تقول الأناجيل شيئاً عن ألوهية المسيح». قد يكون هذا صحيحاً، لكن ما لا تقوله بالكلمات تقوله بالأفعال. الكلمات نثرية، الأفعال شعريّة».

لا يرغب بأي شيء، ولا يتمنى أي شيء. إن رغبة الشخص المريض هي الصحة، رغبة الشخص الجائع هي الغذاء، وهكذا دواليك. كي تكون خيّراً كشخص فيجب أن تعطيني ما لا أملك، لكن أريد أن أمتلك أو على الأقل أحب أن أمتلك؛ شريطة، بالطبع، أن لا يكون هذا الشيء بحد ذاته شريراً، سيئاً، أو ظالماً. إن معجزات المسيح أو الإله متمايزة عن معجزات الشرير، أي الكينونة التي تعارض الإله، الشيطان، وعلى وجه التحديد فهي متمايزة في أنّ معجزات الشيطان (التي، ببساطة لأنها معجزات الشيطان، فهي محدودة في القدرة وسطحية فحسب) تعمل لأجل أذى الإنسان ودماره، في حين تعمل معجزات الإله لأجل رفاهه المؤقت والأزلي[1].(انظر، فيما يتعلق بهذا، لوثر؛ على سبيل المثال، المجلد 45، 529 – 530).

لكن كما يكون الفعل، كذلك يكون الفاعل. الإحسان يفترض مسبقاً كينونة محسنة؛ وكينونة محسنة، خيّرة هي تحديداً ما هو عليه الإله بطبيعته بالذات. وهكذا فالمسيح هو جوهر غير مرئي للإله جُعِل في كينونة مرئية ومدركة حسيّاً.

لأنه إذا سُرّ (الإلـه) في كونه غاضباً، في الإدانـة، في المعاقبة والبلاء، فسوف لن يغفر الخطايا من خلال المسيح

(1) [ملاحظة محرّر الترجمة الإنكليزية: نقرأها Wohl، كما في طبعة 1844م، بدلاً من Wahl. = معنى المقال ونوعه يدعمان أيضاً التبديل.]

ويرفع عقوبات المشلول، الأبرص، وغيرهما. أيضاً، لو سُرّ في الموت، لما أحيا الموتى وأنعش فيهم روح العيش. وهكذا فنحن على يقين ليس فقط بشأن البند القائل إن المسيح هو الإله الحقيقي جنباً إلى جنب مع الآب، بل أيضاً إنه إله ومخلّص رحيم، وإننا نستطيع أن ندرك في كل أعمال الرب يسوع («التي تستطيع أن تراها أمام عينيك»)، قلب الآب ومشيئته، لثقتنا المباركة الصحيحة (45:527 – 528).

إن ما تعتقد بما يكون عليه الإله، تراه في المسيح؛ إن ما يكون عليه الإله في صيغة فكر، يكون عليه المسيح في الواقع. إذا كنت لا تعترف بأنّ المسيح هو الإله، فذلك فقط بسبب التمايز الموجود بين كينونة كما يُعتقد بأن تكون والكينونة ذاتها كما تكون فعليّاً؛ لأن الكينونة التي هي مفكّرٌ بها هي كينونة عامّة، في حين إنّ الكينونة الفعليّة أو الحسية هي كينونة فردانية. لكن بغض النظر عن هذا التمايز (أو بالأحرى التناقض)، فأنت تمتلك في المسيح - أمام عينيك - ما تعتقده به كإله (على الأقل بالمعنى المسيحي) على نحو دقيق. إنّ الفرق بين الإله والمسيح هو الفرق بين ما يُفكّر به أو يتم تصوره وبين ما يُقال. بالنسبة للفكر، فالكلمة هي دائماً ضيقة جداً، تماماً كما يكون الإنسان بالنسبة لإلهك. لا يرغب الفكر بأن يتمّ تخطيه بالكلمة. فهو يمتلك دائماً شيئاً احتياطيّاً والذي كان يرغب بأن يُترك غير مُقال؛

إنّه يتصوّر ذاته متفوقاً بلا حدود على الكلمة، ومن ثم لا يرغب بأن يترك ذاته محدّدة بالكلمة. مع ذلك، فهذا الفكر مستمدٌّ فقط من حقيقة أن ما أعتقده أو أتصوره يظل كامناً ضمن سلطتي، في حين إنّ ما أعبّر عنه يكون خارج سلطتي؛ إنّه مستمدّ فقط من حقيقة أن الفكر أو الفكرة، لأنهما متكلان عليّ، إنما هما قابلان للتغيير، في حين إن الكلمة، لأنها مستقلة بالفعل عنّي، غير قابلة للتغيير. لهذا السبب، يخشى الإنسان مما يعبّر به من كلمات خاصّة به كما يخشى من قوة غريبة أو من قوة ضرورة غير قابلة للتغيير، ويسحب نفسه بخجل إلى الخلف عائداً إلى ظل حصن فكره غير المعبّر عنه. مع ذلك، فالفرق بين الكلمة والفكرة ليس فرقاً في الجوهر، بل فرق في الظرف؛ إنه فقط الفرق الذي يعيش في الطبيعة بين الحالة الغازية أو السائلة والحالة الصلبة. هنالك يوجد المحتوى ذاته، الجوهر ذاته، بين ما أفكّر به وما أقوله (حين أقوله على نحو صحيح ومناسب)، لكن في الفكر يكون بحالة غير مقيدة - غازية أو سائلة -، في حين يكون في الكلمة بحالة صلبة. الشيء ذاته يصح على الإله والمسيح. الإله في رأسك غاز وريح؛ الإله في المسيح جسد ثابت وصلب.

كيف يمكن لكينونة شاملة ضخمة أن تدخل في الجسد الصغير للإنسان؟ كغاز لا يمكنها ذلك، بطبيعة الحال، لأن الغاز ليس ملموساً ويأخذ مساحة أكبر من الجسم الصلب. ومن أجل

أن تصبح جسماً صلباً، يجب أن تتوقف عن كونها غازاً. من أجل أن أتكلّم، لا بد لي من التوقف عن مجرّد التفكير؛ بالطريقة ذاتها، كي أصبح كينونة حسيّة وقابلة للاستيعاب، يجب أن أتوقف عن كوني كينونة غير حسيّة. لا يستطيع الغاز أن يكون جسماً صلباً في الوقت نفسه؛ وما يُفكّر به لا يمكنه في الوقت نفسه أن يكون ما يُقال. لأنه إذا كان شيئاً يُقال، فهو لا يعود شيئاً هو فكرة مجرّدة؛ وحين يكون شيئاً مفكّراً به، فهو لا يعود شيئاً يُقال؛ أحدهما يستبعد الآخر. وهكذا، وفقاً لطريقة التفكير هذه ذاتها، فأنت محق تماماً حين تقول، «حين يكون إلهاً، لا يكون إنساناً، والعكس بالعكس». لكن عندما يصبح الإله إنساناً، فإنه يتوقف عن كونه ما هو عليه في أفكارك؛ أي، الإله، أو كينونة تجريدية، غير مرئية، غير قابلة للفهم، غير محدودة، غير إنسانية، تجريديّة. وبالطبع، فحين لا تأتي بالإله في ذهنك من خارج ذاتك، فإنّ إلهاً مصلوباً إنما هو تناقض[1] مثير للضحك تماماً مثل فكرة تُعاقب مادياً بالتعذيب. لأنه فقط ما أقوله، ما أظهره

---

(1) الإيمان - أي، الدين المسيحي - لا يخرج أبداً عن هذا التناقض. لأن المسيح يُفترض أنّه في الوقت نفسه إنسان وإله؛ أي، كلمة وكينونة-فكر، أو جسم صلب وغاز سماوي. لكن في هذا المقال نبتعد عن هذا التناقض، كما عن التناقضات الفظيعة الأخرى للمسيحية، التي يتم تناولها في الجزء الثاني من جوهر المسيحية.

[ملاحظة محرّر الترجمة الإنكليزية: انظر المقدّمة. ما يعنيه فويرباخ، باختصار، هو أنّه في الجزء الثاني من جوهر المسيحية، ناقش الجانب «المزيّف» للدين؛ أي، حقيقة أنّ المسيحية تفصل الصفات البشريّة عن الإنسان وتبجلها في كينونة ما فوق بشريّة وما فوق طبيعية.]

عن ذاتي، أو ما أضعه خارج ذاتي يمكن أن يكون غرضاً لقانون جنائي، لكن ليس ما أفكّر به أو أتصوره. والسؤال «كيف يمكن لإله أن يُصلَب؟» هو من ثم السؤال ذاته «كيف يمكن لأفكار أو تفكير أن تُعاقب ماديّاً؟. والجواب هو، «عن طريق جعل الفكرة كينونة قابلة لأن تكون ملموسة وعيانية بالنسبة للآخرين الذين هم بقربك؛ أي، عن طريق جعلها كينونة حسيّة». الفكر النقي، بطبيعة الحال، هو غير قابل لأن يُنال أو يُدحض، إنه متعال فوق كلّ الهجمات والقيود، عظمة إلهية غير قابلة لأن تُمس. لكن الفكر الذي ينساب من اللسان الزلق خارج حصن الرأس العظيم - الفكر الذي يحط ويخفض من سوية ذاته في الكلمات - يجرّ على ذاته كل لعنات وصعوبات الحياة البشريّة. وهكذا، أيضاً، الإله في رؤوسنا، ذاك الإله الذي هو كينونة فقط في الفكر والدواخل (بمعنى آخر، إنه مجرّد فكرة) لا يستطيع، بالطبع، أن يكون هدفاً للازدراء والضحك؛ في حين إن الإله في المسيح (الذي هو، الإله مُعبّراً عنه) يمكن أن يكون مثل هذا الهدف. من أجل أن يعبّر المرء عن ذاته فهذا يعني أن يُظهر ذاته، يُخارج ذاته، ويسلّم ذاته. مع ذلك ما من شيء معبّر عنه في المسيح والذي لا يُفكّر به في الإله. الفرق الوحيد هو أنّ الذي ما يزال غير يقيني في الإله (لأنه فكر فحسب) إنما هو يقيني دونما شكوك في المسيح؛ لأنّ الكلمة هي يقينية الفكرة. فالفكر النقي غير مستقر

ومتقلب؛ نادراً ما يكون معنا فهو يُذهب به ثانية. لكن الفكر الذي يتم أسره في الكلمات ثابت - الكلمة راسخة، صلبة، ومؤكدة. لكن المسيح هو كلمة الإله - أي، على وجه التحديد، بوصفها مُعبَّرة، فهو الإله المرئي، المحسوس، ومن ثم اليقيني الذي لا سبيل إلى الشك فيه.

«ماذا!» أسمع أحدهم يذكر على الرغم من الأدلة التي قدمتها للتو، «أنّ كينونة محسوسة مرئيّة هي الغرض للوحي المسيحي وللإيمان المسيحي؟ ألم يُقل صراحة،»الإيمان يُحوّل باتجاه اللامرئي - الإيمان هو ليس إيماناً بالأشياء المرئيّة، بل بالأشياء غير المرئيّة»» (عب 1:11) (III، 123). ألا يقول لوثر إنّ المسيح ليس غرضاً للحواس من أجل أن يمكنه أن يكون غرضاً للإيمان؟[1] ألا يقال بوضوح هنا إنّ اللامرئي هو غرض الوحي - لأنه ما الذي سيكونه غرض الإيمان إن لم يكن كلمة الإله؟ بأية حال، فالإله، أو المسيح، ليس هو الآن غرضاً للحواس بالنسبة لنا، لكنه كان ذات مرّة وسوف يكون مرّة أخرى أيضاً. نقول الآن إنه فقط كلمته في آذاننا، لكن كينونته كانت ذات مرّة أمام أعيننا. إبراهيم هو الأنموذج البدئي للإيمان. فقد آمن إبراهيم بوعد الإله. لكن ماذا كان الغرض من هذا الوعد، هذا الاعتقاد؟ ابن - كينونة غير مرئيّة الآن، لكنها مرئيّة في المستقبل.

---

(1) انظر، على سبيل المثال، رسائل لوثر، تحرير Br. 2:526 (de Wette)، وفي تفسير هذا، عبارة لوثر الواردة في جوهر المسيحية؛ الطبعة الثانية [الألمانية]، ص 301.

يمتلك الإيمان مثل هذه العيون الحادة بحيث يمكنه أن يرى في الظلام حيث لا يوجد ظاهرياً أي شيء؛ إنه يرى حيثما لا شيء سوف يُرى، يشعر حين لا يكون ثمة شيء يُشعر به. وهكذا فنحن أيضاً نعتقد بأنّ الربّ يسوع يجلس في الأعالي على يمين الإله كلّي القدرة وسوف يحكم من ثم بأن تكون كلّ الخلائق في يديه ويؤثّر على كلّ شيء فينا. نحن لا نرى هذا، كما أننا لا نشعر به؛ لكن القلب يرى بالإيمان باليقينية ذاتها كما لو أنه رأى بعينيه (24: 247).

الإيمان هو العين الروحية، عين المخيّلة. إنّها ترى ما لا يُرى؛ وهذا يعني القول، ما لا يجده أمام عينيه في الوقت الحاضر. الإيمان لا يلتزم بذلك الذي هو حاضر؛ إنّه يرى كما أرى كينونة منفصلة ومبعدة عني بالموت أو بالمسافة. الإيمان منفصل عن هدف إجلاله. وجدار هذا العالم الحسي الحاضر قائم بينه وبين الإله، لكن الإيمان يكسر هذا الجدار. إنه منفصل، لكنه غير منفصل؛ إنه يكون في الروح حيث لا يكون في الجسد. فبالنسبة للإيمان البعيد قريب، لكن، لهذا السبب بالذات، الشيء الأقرب هو الشيء الأبعد. الإيمان هو غير حسيّ ومناقض للحواس، أعمى وأصم، لأن عقله [Sinn] في مكان، وأحاسيسه [Sinne] في مكان آخر. كل من يرى ما غادر لا يرى ما هو حاضر. لكن أن تنفصل عن كينونة بالجسد، ومع ذلك أن تكون

مرتبطاً معها بالقلب، إنما هو حالة تفكك وانقباض؛ لأن قلبي يفصل ذاته بعنف عن أربطة الحواس - ثنائية مؤلمة. وهكذا ففي زمن ما ستُزال هذه الثنائيّة؛ في زمن ما يكون الإله بالنسبة للمؤمن ما يكونه الآن فقط في ذاته - كينونة حسيّة.

مملكة المسيح على الأرض الآن هي مملكة إيمان، والتي يحكم فيها من خلال الكلمة، لا في كينونات مرئية عامّة، بل تكون تماماً مثلما حين ينظر المرء للشمس من خلال غيمة.

أنتم سوف لن تروها، لكن يجب أن تؤمنوا بها؛ لا أن تدركوها بحواسكم الخمس، بل بإغلاق هذه (بحواس مقفلة) ومع ذلك تسمعون ما تقوله كلمة الإله لكم - حتى تأتي الساعة حين سيضع المسيح حدّاً لهذا وأمام العموم (بشكل علني، واضح) يقدم نفسه بعظمته وسيادته. عندئذٍ سوف ترون وتشعرون بما تعتقدون به الآن (36: 570).

المسيح هو اليقينية الحسية بحبّ الإله للإنسان. فهو نفسه الإله المحب للإنسان معتبر كغرض حسيّ أو حقيقة حسيّة. لكن عصمة هذا الحب وموثوقيته، إنما تكمن تحديداً، كما قيل، في بشريته فحسب؛ لأنه فقط فإنّ كينونة هي ذاتها بشر بالفعل يمكنها أن تحبّ الإنسان، على الأقل بطريقة مرضية للإنسان، وملائمة له. الحب من وجهة نظر إله أو كينونة غير البشريّة أو

ما فوق البشريّة[1]، غير الحسيّة أو غير المعانية إنما هو خداع واضح؛ لأنه حين تُبعَد البشريّة، يُبعَد الحب معها. إن معنى فداء الإنسان وكفارته مع الإله من خلال المسيح إنما تكمن، وفقاً لذلك، ليس في التمثيل، الكفّارة، التبرير، إهراق الدم بحد ذواتها، بل فقط في الحب أو (ما هو الشيء نفسه) بشريّة المسيح أو الإله. إن حنق الإله على الإنسان أو كراهيته له، المُسكت والمُحل من خلال دم المسيح، هو الإله اللابشري وقد ألغي وحُلّ من خلال الإنسان وفي الإنسان. الإله ليس إلهاً؛ بتعبير آخر، ليس كينونة لابشريّة، غير حسيّة. إنه حب: إنه إنسان. وعبر هذا تُحلّ كل الثنائية بين الإنسان والإله؛ عبر هذا تُغفر خطايا الإنسان ويبرّر الإنسان.

ثمة أنواع كثيرة من الحب، لكن ما من حبّ حماسي ومتقد كالحبّ الزوجي. حبّ زوجي كهذا إنما قدّمه لنا الإله في المسيح، وذلك في أنه جعله يصبح إنساناً لأجلنا ومتحداً بالطبيعة البشريّة، وهكذا بحيث يكون بإمكاننا أن نكتشف وندرك فيه إرادته الوديّة حيالنا. يجب أن يكون بالفعل حبّاً عظيماً، لا يسبر غوره، ولا يمكن التعبير عنه من الإله حيالنا، حين تتحدّ الطبيعة الإلهية بنا وتغوص إلى أعماق لحمنا ودمنا؛

(1) كينونة ما فوق بشريّة بالفعل، لأن كينونة الإيمان ما فوق البشريّة هي فقط كينونة بشريّة فائضة عن الحد وما فوق بشريّة.

وحين يصبح ابن الإله بالفعل واحداً منّا باللحم والدم ويقبل بنا على نحو كامل بحيث إنه لا يرغب فقط أن يكون أخاً لنا، بل زوج لنا أيضاً، فيستدير نحونا ويعطينا، كما لو أن كلّ ذلك لنا، جميع ما عنده من خيرات، حكمة، عدالة، حياة، وقوّة إلهية، وهكذا وكعروس تتخلّى عن نفسها بثقة نابعة من القلب لزوجها، وتعتبر قلب الزوج قلبها هي، كذلك يجب عليك أن تتخلى عن نفسك من عمق قلبك لمحبة المسيح، وليس ثمة شك بأنه معك في الذهن بقدر ما هو في قلبك (10 416،415 :III؛ 22: 336-337).

اسمحوا لي أن أقول إنني لم أقرأ كلمات أكثر جمالاً تتحدّث عن نعمة الإله من هاتين الكلمتين، chrestotes (عطف) و philanthropia (الحب تجاه الإنسان)، تيطس 4:3 [1]، حيث توصف نعمة الإله في هذه الآية على أنها لا تغفر لنا فحسب، بل أيضاً تسكن بيننا، تدور حولنا بطريقة وديّة، على استعداد للمساعدة وحريصة على بذل كل ما قد نرغب به، كصديق متأهبٍ ينتظر منه المرء بثقة وحق كل الأشياء الجيدة (I 1 101:-Io2 1).

«هذا هو ابني الحبيب، الذي به سررت». لو كنت أعرف

(1) النص باليونانية: « οτε δε η χρηστοτης και η φιλανθρωπια επεφανη του σωτηρος ημων θεου»؛ بالإنكليزية: «But after that the kindness and love of God our Saviour toward man appeared»؛ بالعربية: «وَلَكِنْ حِينَ ظَهَرَ لُطْفُ مُخَلِّصِنَا اللهِ وَإِحْسَانُهُ». - المترجم العربي!

وأنا على يقين من أن الإنسان المسيح هو ابن الإله ويسرّ والده، أنا على يقين أيضاً من أن جميع خطابات المسيح، أفعاله، وآلامه المسيح التي تحدث لأجلي (كما يقول) يجب أن تُسرّ الإله من صميم القلب. الآن، كيف باستطاعة الإله أن يكون أكثر فيضاً فيقدّم نفسه بطريقة أكثر حبّاً وأكثر حلاوة مما في قوله إنّه يسرّ قلبه أن ابنه المسيح يتحدّث معي بطريقة وديّة، يفكّر بي بطريقة من صميم القلب، ويعاني، يموت، ويفعل كل شيء لأجلي بمثل هذا الحب الكبير. إذن، لأن المسيح يمسك بقلب الإله بمثل ذاك السرور - لأنه لك بكل خطاباته وأعماله وهو يخدمك، كما يقول هو ذاته - وهكذا فأنت تعطي الإله حتماً السرور ذاته أيضاً وأنت تقيم في قلب الإله بالعمق ذاته تماماً الذي يقيم فيه المسيح (20: 227، 228 وما بعد، 230).

«خارج المسيح، لا يُسرّ الإله بإنسان»، «فقط في المسيح يحب الإله البشر»، كما يقول لوثر ذاته. لماذا؟ لأن الإله لا يستطيع أن يحب الإنسان أو يُسرّ فيه إذا لم يكن إنساناً في نفسه ولأجل نفسه. فقط في المسيح - لا يُعتبر في نفسه، دون وخارج المسيح - يغفر ذنوب البشر؛ لكن الغفران هو فعل حب. لماذا؟ لأن كينونة تستبعد الإنسانية عن ذاتها إنما هي كينونة لاإنسانية، ومن ثم فهي تشجب بالضرورة خطايا البشر أيضاً. بالنسبة للمشرّع اللاإنساني، فإنّ الإنسان الذي تعدّى وصاياه يقف أمام عينيه ليس كإنسان، بل فقط كمتعدّ أو آثم. وهو من ثم يحكم

بلا رحمة بالموت على الإنسان مع الخاطئ، دون أن يميّز بين الاثنين. كي أكون رحيماً بالخاطئ، يجب أن أحترم الإنسان؛ يجب أن أجعل من الإنسان شفيعاً أو وسيطاً بين القاضي والخاطئ. يجب أن أحمّي فهمي البارد، الحاسم في دم الإنسان. لكن كيف أستطيع فعل هذا إذا أنا ذاتي مجرّد سراب لا دماء فيه؟ لذلك، عليّ أنا ذاتي أن أكون قبل أي شيء آخر إنساناً فعليّاً، ممتلئاً، كاملاً كي أكون قادراً على تمييز الإنسان في الخاطئ وتنقية والصفح عن الخاطئ من خلال الإنسان. إنسان واحد يمكنه غفران خطايا الإنسان. فالإنسان المسيح هو في الوقت ذاته الإله (لذلك يُقال، «ليس الإنسان، بل الإله وحده، يمكنه مغفرة الخطايا وإخمادها») هو أمر بديهي؛ لأنّه (أسباب أخرى نضعها جانباً) حين لا يكون الإنسان المسيح هو الإله، الكينونة المفصولة عن الإنسان - الكينونة ما فوق البشرية أو اللاإنسانية - يظلّ الكينونة الأعلى والإلهية، وتظل الذنوب في تناقض وحشي لا يمكن إخماده معها. مع ذلك، فإنه فقط كإنسان يغفر الإله الخطيئة. وحده دم المسيح، بوصفه العلامة المرئيّة على علاقة الدم بين الكينونة الإلهية والكينونة البشريّة، وحده «دم الحب» هذا، كما يدعوه لوثر عدة مرات، هو حقاً مغفرة الخطايا وفي الوقت ذاته ضمان هذه المغفرة. لأنه كيف يمكن لمن يساوي الآخر أن يدين الذي يساويه؛ كيف يمكن للدم أن يدين الدم؟

إنّ كل من يدرك هذه الصورة في قلبه - أن ابن الإله صار

إنساناً – لا يمكنه أن يرى في الربّ المسيح أي شيء شر، بل كل شيء خير. لأني أعرف جيداً أنني لست غاضباً عن طيب خاطر عن نفسي، ولا أرغب في القيام بالضرر لنفسي. لكن المسيح يكون الآن تماماً كما أنا أكون؛ إنه هو أيضاً إنسان حقيقي. كيف يمكنه إذن، أن ينوي الشر لنفسه – بكلمات أخرى، لنا، نحن الذين نكون لحمه ودمه (52: 44-45)؟

لا؛ فكلّ من يضع اللحم والدمَ على ذاته يضع الإثم أيضاً على ذاته، لأن الإثم يأتي بالضرورة من اللحم والدم. وحين يكره الإنسان بذاته الآثام ويرفضها، فهو مع ذلك يدعها تسقط من أجل كينونة الخاطئ؛ إنه لا يعدّها. إنه، بطبيعة الحال، يرى الخطايا والآثام ببصيرته المعصومة، لكنه لا يضع الخطايا أمام الكينونة (في هذه الحالة فسوف لم يكن الغابة لأجل الأشجار)، بل خلف الكينونة؛ بمعنى آخر، في الظل، لا في النور. إنه، ككينونة هي ذاتها بشريّة، يفسّر خطايا البشر بمعنى إنساني – بمعنى خيّر.

الإله يتصرّف كأب حيال ابنه. حين يقول أحد ما، «انظر، ابنك أحول»، يقول الأب، «إنه يرمش». فحتى ثآليله تبدو حسنة بالنسبة له. وهكذا يفعل المسيح أيضاً: «آه، إنها ليست خطيئة؛ إنها مجرّد ضعف في الخاطئ المسكين» (45: 404).

لكن الخطيئة التي نرتكبها يومياً، كما تقول، تهين الإله

وتغضبه؛ كيف، إذن، يمكن أن نكون مقدّسين؟ الإجابة: حبّ الأم أقوى بكثير من براز ووسخ الطفل. وهكذا فمحبة الإله حيالنا أقوى بكثير من وسخنا وشوائبنا. ولهذا السبب، حتى لو كنا خطاة، فنحن لا نفقد طفولتنا بسبب وسخنا (Table-talk، 186 ،1566 ،Eisleben.)

الإثم يسرق من الإنسان راحة البال، الفرح، الشجاعة، والثقة بالنفس. إنه يسحق الإنسان ويدمّره - أي، المؤمن، الذي يرى أن عاقبة الإثم هي غضب الإله، ضياع النعمة والبركة الأبدية. لكن تجسّد (أي، أنسنة) الإله هو في الوقت نفسه «تأليه الإنسان». بقدر ما يكون الإله إنساناً، يكون الإنسان، في الوقت نفسه، إلهاً. إنّ ما يأخذه مني الوعي بالخطيئة، يعيده لي (بقدر ما أدرك الطبيعة الإلهية للإنسان) المسيح. والواقع، أنّ الشرف الذي أناله من خلال المسيح يجعلني غير مدرك تماماً للعار الذي تلحقه بي الخطيئة. كيف يمكن لعواء الصحف أن يزعجني حين أقرأ اسمي منقوشاً في سفر الخلود؟ كيف يمكن لتوبيخ ضميري[7] القلق والمُحرَج أن يزعجني، حين تعيد السماء ذاتها تريد أصداء تسبيحي بسبب التمايز الذي يظهر لي في تجسّد الإله؟ كيف يمكن للدغة ثعبان الشيطان على عقبي أن تزعجني

---

(7) «ما الذي يمكنه أن يحزننا، باستثناء ربما إثمنا وضميرنا الشرير؟ لكن المسيح أخذ منا هؤلاء، حتى وإن كنّا نأثم كل يوم» (رسائل لوثر، تحرير دي فيته، Br.، 336:6). انظر أيضاً في العمل ذاته الرسالة الهامة جداً المرسلة لـ هـ فلَر، IV، 188.

(110:24)، حين لا يخترق السمّ دمي وقلبي؟ كيف يمكن لبقعة على قدميّ يسببها وحل الشارع أن تزعجني حين يشعّ رأسي في السماء كنجمة بحجم عظيم؟ كيف يمكن للظلّ خلف ظهري أن يزعجني حين يكون النور أمام عيني؟ حين تكون الكينونة [Wesen] العظيمة لأجلي، كيف يمكن للوحش [Unwesen] أن يكون ضدي؟

عندما يكون القلب نقيّاً، فكلّ شيء يكون نقيّاً وما من شيء يكون مؤذياً، مع أنّ كلّ شيء خارجي يمكن أن يكون نجساً، مع أنّ الجسد يمكن يكون ممتلئاً بالخراجات، البثور، والجذام (32: 330).

إن المفاهيم اللاهوتية المذكورة أعلاه الخام والهجومية المتعلّقة بالتمثيل، التبرير، الكفارة، بل حتى التوسّط والكفارة، تحدث فقط، من ثم، لأنّه خلف الإله الإنساني، المحسوس يظل هنالك الإله القديم المغتاظ، الذي يبدو البشر أمامه عدماً، لأنه لا ينظر إلى الخاطئين كبشر - يظل هنالك الإله «المنفصل»، «المجرّد»؛ بكلمات أخرى، الإله غير الإنساني غير الحسّي. لأنّ إلها بشريّاً كان سيبدو هو ذاته ممثّل الإنسان ومبرّره - لم يكن ليحتاج إلى وسيط بينه هو ذاته وبين الإنسان. لكنه تناقض أن يكون خلف الإله الإنساني إله غير إنساني، والذي يظل عليه أن يكمل وجوده [Wesen] أو، بالأحرى، وحشانيته [Unwesen].

ولأنه بتجسّد الإله تُزال الكينونة اللابشرية - كما يُزال الغاز بالضرورة حين يصبح جسماً صلباً - وفي مكانها تخطو من ثم كينونة جديدة، كينونة أخرى، الإله البشري، الكينونة البشرية. الإله البشري لا يخطو مكان الإله غير البشري - حين يكون مجرّد إنسان - وسيط بين الكينونة غير البشريّة والكينونة البشرية - فالمصالحة من ثم بين هاتين الكينونتين هي مصالحة سطحية، ظاهرية، بل حتى مضللة. فقط لأنه يُزال غضب الإله، لكن ليس أساس هذا الغضب - الكينونة التي هي غاضبة، ووفقاً لطبيعتها غاضبة بالضرورة، من الإنسان، لأنها لا تمتلك في ذاتها قلباً أو جوهراً إنسانيين. إن تصالحها مع الإنسان، إذا ما تحدثنا على نحو دقيق، هو مجرد تظاهر، مجرّد كابح تفرضه على ذاتها؛ لأنها تحافظ على حقدها في مشاعرها، لكنها لا تظهره للخارج لأن الوسيط قيّد يديها.

نقول الآن كيف أمكن للآب أن يكون غاضباً منّا؟ الواقع أنه حتى الآب يصبح ابناً، ولأنّ الابن، يُجبر إلى حدّ معين (إن جاز لنا القول) أن يصبح ولداً، أن يلعب معنا، أن يهتم بنا (III 651 :40).

هذا هو، إذن، المسيح الحقيقي، لأنه هنا سيّد الربّ إلهنا (XII، 568).

الإله البشري ومن خلاله كلّ إنسان فرد، كما يقول لوثر

- هو سيّد الإله غير البشري؛ لكن الإله غير البشري يظلّ قوّة مستقلة، شخص يرغب لذلك بالضرورة أن يجعل نفسه مهماً، ويبذل كل ما في وسعه بالفعل، ليكون شخصاً من السويّة الأعلى. وهكذا كيف أُمكنَ أن يكون هنالك سلام حقيقي، أساسي ما دامت الكينونة ما فوق البشريّة أو (وهو الشيء ذاته) غير البشريّة لم توضع جانباً بالكامل؟

لكن على الرغم من هذا التناقض (غير قابل للحلّ في الإيمان أو في المسيحية) - إن الإيمان (في خوف قلبه وفي حدّ فهمه) يضع في ذهنه خلف الكينونة الخيّرة والبشرية الكينونة الشريرة وغير الإنسانية - يظلّ، في الوقت ذاته، يجعل من الإله البشري الإله الكامل، الوحيد، الحقيقي.

قل إنك لا تعرف إلهاً آخر - ولا ترغب أن تعرف أحداً - غير الذي وضع في رحم مريم العذراء ورضع من صدرها. حيثما يكون الإله يسوع المسيح، يكون هنالك الإله ذاته والألوهة بكاملها؛ هنالك يجد المرء أيضاً الإله الآب والإله الروح القدس. خارج هذا الإله، خارج الربّ المسيح، ليس ثمة إله حيثما كان (40 338 :III وما بعد).

وهكذا فإنّ كل صفات الإله تُنقل إلى المسيح، وذلك ما أؤكّد عليه، كإنسان - نقل لهذا السبب بالذات يزيل وجود إله منفصل عن المسيح، أو على الأقل يجعله فائضاً على الحاجة؛

وعلى نحو معاكس تماماً تُنقل كل صفات الإنسان إلى المسيح كإله، وذلك من أجل صنع إنسان حقيقي من الإله في المسيح وإله حقيقي من الإنسان فيه، وهكذا «بحيث لا يمكن للمرء أن يصلي له كإله حين لا يصلّي المرء له كإنسان أيضاً 709 : III "(40) لا شيء يكون في الإله والذي لا يكون في المسيح»[1]؛ المسيح هو الإله المُظهر (أي المكشوف، غير المحفوظ). في المسيح، كما يقول لوثر (30 186 :I)، سكب الإله نفسه تماماً؛ وهكذا فهو لم يبق شيئاً لنفسه. كيف يمكن للوثر، إذن، أن يميّز من هذا الإله، الذي أعطى نفسه وعبّر عن نفسه لنا تماماً كما هو، إلهاً-في-ذاته، كينونة غير مفهومة وغير بشريّة، والتي تكتفي فقط بأن «تُلبس» و«تؤثث» ذاتها كإنسان في حالة قويمة - فكرة جيدة! - ليدسّ لابشريته في الإنسان تحت ستار البشريّة؟ إنه لا يمكنه أن يفعل هذا إلا بالتناقض مع معناه واعتقاده الحقيقيين. إن إلهاً لا يكون بالنسبة لي ما يكونه هو في ذاته إنما يستحضر ويستأهل الشك وعدم الثقة، لا الإيمان والثقة؛ لأني لا أعرف ما إذا كان بالنسبة لنفسه هو عكس ما هو بالنسبة لي تماماً - ما إذا

(1) في ما يتعلّق بهذه المسألة، ما يدعى communicatio idiomatum؛ انظر لاحقاً، على سبيل المثال، 50:587 - 592؛ 2:603 - 606؛ 92 - 90:4، 13، IV. من أجل واقعة أنه هنا لا يمكن = الوصول إلى وحدة حقيقية، أصيلة، انظر جوهر المسيحية، [الطبعة الألمانية]، ص 513. (ملاحظة من المترجم العربي، من أجل المصطلح اللاتيني المشار إليه آنفاً، انظر مقدمتنا العربية).

كان يلعنني وراء ظهري في حين يقوم بأشياء جيدة على وجهي. لكن فقط ما يثير الإيمان ويستحق الإيمان هو الإله.

الإيمان هو النعيم، عدم الإيمان هو اللانعيم؛ الإيمان هو الوحدة،[1] عدم الإيمان هو الشقاق؛ الإيمان هو اليقين، عدم الإيمان هو الشك. على اليقين تقوم بركة النور؛ على الشك تقوم لعنة الليل، الذي هو ليس صديقاً لإنسان. يعتمد الشك على لعبة الفرص: هذه المسألة تؤرق اليوم حساباتي؛ غداً مسألة أخرى تفعل ذلك. يقوم الإيمان على أساس رصين من الضرورة: من المستحيل أن تخدعني هذه الكينونة أو تغشني أو أن تكذب كينونة صادقة. الكينونة الصادقة لا يمكن أن تكون غير صادقة؛ إنها لا تستطيع أن تكون غير صادقة أيضاً. الإيمان هو جذر الحب؛ الإيمان والثقة يحرّضان على الحب. الشك هو جذر الكراهية؛ الشك وعدم الثقة يفصلان الإنسان عن الإنسان. الشك ينبذ؛ الثقة تجذب. الشك غير ودي، الإيمان محبّ. اللااعتقاد هو جحيم الغيرة، الإيمان جنة الحب اليقيني. اللااعتقاد يضحي بالجوهر لأجل المظهر؛ لكن الإيمان لا يسمح لنفسه بأن يُخدع من قبل أي

(1) الإيمان مشخّص هنا فقط وفقاً لمعناه البشري العام أو الحقيقي، مع أنّ هذا يتم على أساس من أقوال للوثر. إنّه فقط من أجل هذا المعنى للكلمة «إيمان» إن صفات الوحدة، الحسم، والمباركة تكون صحيحة. لأنه بقدر ما الإيمان يلمس الأشياء (أو بالأحرى، اللاأشياء) التي تتناقض مع «الأحاسيس، الشعور، والعقل»، يكون الإيمان العذاب الأعظم والأكثر عدم تحمل الذي يمكن للإنسان أن يفرضه على ذاته.

مظهر بصفات متناقضة في الكينونة التي يمنحها ثقته، لأن الإيمان يعرف يقيناً أن ما من كينونة يمكن أن تكون متناقضة مع ذاتها. لا يثق الشك أو الاشتباه بغرضه إلى ما هو أبعد مما يراه، لأنه لا يعطي الائتمان إلّا للشر؛ لكن الإيمان متيقن من غرضه حتى حين يُفصل عنه وينأى عنه بعيداً، لأنه لا يعطي الائتمان إلا للخير. لا يضع الإيمان ذاته في ذهنه غير الخير، تماماً كما أنّ اللااعتقاد المعاكس لا يضع غير الشر. «أن تعتقد» تعني بالضبط «أن تعتقد بالخير». «أن لا تعتقد» تعني «أن تعتقد بأن لا شيء خير». الإيمان هو الاعتقاد بأن الخير بشكل عام غير خاضع للشر، بل إن الشر خاضع للخير. إنه القناعة بأنّ الحقيقة، حتى حين تقف وحدها ومتروكة بالكامل، فإنها تظل وتكون ويمكنها أن تفعل على نحو أكثر بلا حدود من الخداع، حتى وإن وقف ملايين الأباطرة والباباوات إلى جانب هذا الأخير. الإيمان لا يعتمد، كما يفعل اللااعتقاد، على قوة الشرطة والمنظومات التشريعية الإجرامية المعذّبة؛ إنه لا يعتمد على الأشخاص («البشر»)، على الجمعيات («عصابات»)، على الأعداد، على الكتل الجماهيرية، على الثروة والألقاب. إنه يعتمد فقط على خيره والعلّة العادلة، وهو من ثم متيقن من النصر حتى في السلاسل. الإيمان هو النظرة السعيدة بأن اليوم الحالي ليس آخر يوم تحت الشمس، بل إنّ الغد سيعقب اليوم وأن ما ليس هنا اليوم سيكون هنا غداً. لكن اللااعتقاد يقطع

التاريخ مع الحاضر. إنه يتوهم أن اليوم هو دائماً، إن «ملامح أبقراط» للحاضر هي التعبير الدائم والمميز للبشرية. اللااعتقاد هو التضحية بالتاريخ لأجل الصحيفة؛ إنّه يضحي بشرف المستقبل - شرف التاريخ - من أجل نصر عابر وشرف سريع الزوال. لكن الإيمان يرفض التمتع بالحاضر وامتلاكه في يقينيته التي ينتمي المستقبل إليها. يقول لوثر، إنّ «الإيمان لا علاقة له البتة بالأمور الماضية، بل فقط بالأمور المستقبليّة. لأنّ المرء لا يعتقد بالأشياء التي حدثت، بل فقط بوعود الإله التي سوف تفعل أشياء»(8: 32 3). اللااعتقاد يحدّ من مجال الإنسان إلى دائرة ضيقة من تجربته السابقة؛ لكن الإيمان ليساً ملزماً بحدود الماضي والحاضر. إنه يعتقد باحتمالية ما هو حتى الآن مستحيل. «بالنسبة للإيمان لا شيء مستحيل». اللااعتقاد، من ثم، جبان، ذكي (في الواقع، ذكي جداً)، مشروط، ظرفيّ، غير مثقف، مرتبك، هيّاب. الإيمان هو علو في الذهنية، غير مشروط، مقتضب، حازم، جريء، حرّ، وخال من الهم.

لكن الاطمئنان، الحرية، الأمان، الشرطيّة، الضرورة، الثبات، الوحدة، الحسم، اليقينية، النعيم، الحب، الود، الدماثة - سمات ومؤشرات الإيمان - هي أيضاً سمات ومؤشرات الألوهية نفسها. كيف يمكنك، إذن، أن تميّز في إله إلهاً-في-ذاته وإلهاً لأجلكم؟ إنّه على وجه الدقة فإنّ الإله ذاته هو الذي

ينزع صحة هذا التمايز واحتماليته. هل يمكنك أن تسأل النور ما إذا كان هو نور أم لا؟ ألا تزيل بهذا السؤال بالذات طبيعة النور؟ هل يمكنك أن تسأل كينونة دمثة ما إذا كانت دمثة معك فقط أم دمثة في-ذاتها أيضاً؟ ما الذي تكونه كينونة تحرّض على الخير، الإيمان، والثقة غير كينونة والتي تكون بالنسبة لكم ما تكونه بالنسبة لذاتها؟ أن تكون خيّراً يعني على وجه الدقّة أن تكون وأن لا تمتلك حيال ذاتك ما لا تكونه ولا تمتلكه حيال الآخرين. هل يمكن لكينونة منفتحة أن تكون في الوقت ذاته كينونة منغلقة، كينونة صريحة وفي الوقت ذاته متحفظة، غرض إيمان وفي الوقت ذاته غرض شك وعدم ثقة؟ لكن أن تكون إلهاً فالأمر يعني على وجه الدقة أن تكون خيّراً بالمعنى الأعلى للكلمة؛ وحين تلغي الكينونة الخيرة، فأنت تلغي الكينونة الإلهية. لكنك تفعل هذا حين تقبل، بنوع من التمايز عما يكونه الإله بالنسبة لك (أي، كينونة خيرة)، بإله-في-ذاته آخر (أي، كينونة ليست خيرة، ومن ثم ليست إلهية). ما هو ليس خيّراً ليس شريراً بالضرورة. لكن إلهاً يدخل في رأسك دون صفة الخير، إنما هو إله يسرق منك الاعتقاد بالخير على أنّه الكينونة الحقيقية والنهائية (أي، الإلهية)، إله يحط من قيمة الخير إلى سوية تجسيم مجرّد أو صورة أو مظهر - إله كهذا إنما هو في واقع الأمر ليس إلهاً، بل هو كينونة شريرة. يقول لوثر،

«إنّ الإله في ذاته، الإله خارج المسيح، هو إله مريع، مرعب»؛ لكن ذلك الذي يلحّ فقط على الرعب والخوف إنما هو كينونة شريرة. الإله-في-ذاته، «الجلالة»، إنما هو متمايز عن جوهر الشيطان في الخيال أو بالاسم فحسب، لكن ليس في الواقع أو في الجوهر. إنّ «تحدي الشيطان» (أي، الكينونة الشريرة المعادية للإنسان) هو الاعتقاد بأن الإله هو الإنسان والإنسان هو الإله. «عدو الإنسان»، الشيطان، يسعى بكل الطرق الممكنة لمكافحة هذا الاعتقاد. لكن الإله-في-ذاته يكافح أيضاً ضد هذا الاعتقاد، لأنه لا يريد أن يرى نفسه - الكينونةَ «العارية»، النقيّة - وقد جُعِل في تحالف مع الجوهر المرقط، الرث، القذر للإنسان. وحين يتزامن الاثنان في آثارهما، كيف يمكن أن يُفصلا في طبيعتهما؟ من المفترض أن الشيطان، بطبيعة الحال، هو كينونة غير بشريّة، في حين يفترض أن الإله-في-ذاته هو كينونة ما فوق بشريّة؛ لكن ما فوق البشرية ليست غير عذر منتحل للابشرية، تماماً مثلما أن ما فوق العقلانية ليست غير عذر منتحل للاعقلانية وما فوق الطبيعية هي عذر منتحل للاطبيعانية فحسب. لا بد أن نلحظ وإن بشكل عابر، بالمناسبة، أن الإله-في-ذاته إذا ما أردنا التحدّث بدقة ليس غير الإله ككينونة ميتافيزيقية؛ وهو ما يعني، كينونة فكر صرفة وخالية من الأهواء. وكان لوثر عدواً للميتافيزيقيا، للتجريد، وللاشغفيّة.

يقول لوثر، على سبيل المثال، «الإله يكره ويحتقر اللامبالاة القاسية» (44: 563). لكن ما يكرهه الناس ويرفضونه خارج الدين يضعونه في الدين.

الإلـه الحقيقي، الغرض الحقيقي للإيمان اللوثري (والمسيحي بشكل عام)، ليس سوى المسيح؛ هذا فقط لأنه فيه ليس ثمة مزيد من التمايز بين المسيح-في-ذاته والمسيح لأجلنا، ومن ثم ففيه تستوفى كلّ شروط الإله، تُحلّ جميع أسرار الطبيعة الإلهية، تُستبعد كل الاعتراضات والشكوك، وتوضع جانباً جميع قواعد عدم الثقة والشك.

لهذا السبب، يجب على المرء أولاً وقبل كل شيء أن يحاول أن يتعلّم الثقة بخيرية الإله التي أظهرها لنا في المسيح، ابنه، الذي قدّمه لنا بسبب ذنوبنا وموتنا. لأنه بغير ذلك ستنشأ عادة واتجاه نحو عدم الثقة بالإله، وهو ما يصبح مستعصياً (25: 189).

أفكار حول جلالته (الإله) (أي، كما يقول لوثر قبل بضعة أسطر، «الإله بقدر يكون كينونة مطلقة») هي في غاية الخطورة. لأنّ روح شرّ يمكن أن تجعل ذاتها في شكل العظمة؛ لكنها لا تستطيع أن تضع ذاتها أبداً في شكل الصليب (25: 139)[1].

---

(1) لوثر، بالمناسبة، كانت له حالات شعورية - امتعاضات - حين كان الروح الشرير، روح اللااعتقاد، الشيطان يأخذ حتى شكل المسيح. (رسائل لوثر، تحرير دي فيته، 288:4، .Br وما بعد).

هذا يعني القول: إنّ جوهر المسيح هو جوهر بيّن، واضح، شفاف؛ المسيح ليس شيئاً في ذاته أو لأجل ذاته والذي هو ليس لأجلنا. إن جوهره الإلهي هو جوهرنا الإلهي؛ إن مولده كإنسان هو مولد خلاصنا، انتصاره هو انتصارنا؛ باختصار، كلّ ما هو له هو لنا. إذن، ما هي قيامة المسيح في ذاتها؟ لا شيء. لأنها فقط تشير إلى قيامتنا، إنها ليست غير اليقينية الحسيّة لقيامتنا وخلودنا. ما هو الإله-الإنسان لأجل ذاته؟ لا شيء. لأن الإنسان المسيح هو فقط إله وذلك بحيث يكون ممكناً أن يكون إلهاً لأجلنا، وفقط إنسان بحيث يمكنه أن يكون إنساناً لأجلنا. ما هو، بشكل عام، الإله لأجل ذاته؟ لا شيء. لأن الإله هو فقط إله لأجل الآخرين؛ إنه موجود فقط لأجل ذلك الذي هو ليس إلهاً. وحيثما لا يكون ثمة حاجة بشكل عام، ليس ثمة حاجة أيضاً إلى الإله؛ وحيثما لا يكون ثمة حاجة للإله، ليس ثمة إله. إن «أساس» الإله يكمن خارج الإله – في الإنسان. الإله يفترض الإنسان مسبقاً. الإله هو «الكينونة الضرورية»؛ ضرورية ليس ذاتها أو في ذاتها، بل لأجل الآخرين – لأولئك الذين يشعرون أو يفكّرون بها على أنها ضرورية. إنّ إلهاً دون إنسان هو إله دون حاجة؛ لكن أن تكون بلا حاجة إنما يعني أن تكون بلا أساس؛ إنه تفاهة، بذخ، غرور.

الإله ليس إله أموات، بل إله أحياء – متى 32:22.

ليس إله أحد والذي هو في ذاته لا شيء؛ nullus (لا أحد) و nemo (غَفَل) لا يصلّيان إلى الإله، والإله لا يحكمهما. لو أن لإبراهيم إلهاً، فذلك سيعقب بالضرورة أن الإله وإبراهيم يجب أن يعيشا كلاهما، لأنّ هذين الاثنين يقفان أحدهما مع الآخر ويسقطان أحدهما مع الآخر، لأنّ الإله لا علاقة له بالموتى (43: 479).

وهـذا يعني القول: «لا إنسان، لا إلـه». الإلـه هو في الأساس إله أحد ما. لكن هذا «الأحد ما»، بالنسبة لنا، إنسان. **الإله هو في الأساس** سيّد، لكن ليس هناك سيّد دون خادم.

«من الضروري للإله الحقيقي أن يكون له شعبه الخاص» (1:266 I10 وما بعد). الإله هو في جوهره أب، لكن لا يوجد أب دونما ولد. «ليس ثمة إله دون غرض مخلوق» (26: 606).

الإله في ذاته ليس شيئاً. لكن كيف يعبّر الإيمان عن هذا، حيث إنّه يفترض مسبقاً وجود إله مستقلّ عن الإنسان؟ عبر النعمة، التفضيل، الرحمة، والخير؛ بكلمة واحدة، «حبّ الإلـه». إن اتكالية كينونة مستقلّة - «الكينونة-لا شيء-لأجل- ذاتها» لكينونة والتي تكون مع ذلك لأجل ذاتها أو أنها متخيلة ككينونة لأجل ذاتها - هي الحب. أن تحب يعني أن تكون وأن ترغب بأن تكون لا شيء لأجل ذاتك؛ إنه يعني أن يضع المرء جوهره خارج ذاته. إن جملة «الإله حب» (أي،

الحب هو جوهر الإله) لا تقول إذن أكثر من أنّ «الإله لا شيء في نفسه». لكن هذا الجوهر للإله - الذي هو لا شيء في ذاته - إنما يكون واضحاً، فعليّاً، جليّاً في المسيح فحسب؛ فالمسيح وحده هو غرض الإيمان الحقيقي والجوهري. وهكذا فإن جوهر الإيمان هو فقط اليقين - اليقين الراسخ، الذي لا يتخلله الشك - إنّ جوهر الإله هو الحب للإنسان، وإن ذلك الحب للإنسان هو الكينونة الأسمى.

ليس للإيمان محكمة بل ما هو صاف من نعمة، محاباة، عطف، رحمة. يجب أن يكون مصدره في دم المسيح وجروحه وخدوشه، وهو يتدفّق منها، والتي نرى فيها أن الإله منعم عليك بحيث إنه يعطي ابنه لك (6: 215 و216).

لم يكن باستطاعة الإيمان أن يكون شيئاً على الرغم من أنه كان يُعتقد أن المسيح كان كليّ القدرة وكان بإمكانه أن يفعل ويعرف كلّ شيء. لأنه فقط فإنّ إيماناً حياً لا يشكّ أنّ الإله هو أيضاً خيّر وبإرادة رحيمة سيعمل ما نطلب.

الإيمان حيال المسيح لا يتصوره على الإطلاق باستثناء أنه نعمة وخيرية للمسيح مجردتان (17 II: 73-74).

كل مرة يذكر الكتاب المقدّس، فإنه يعني الإيمان الذي يبني على نعمة صافية («خير، رحمة، misericordia») [Apologia Confessionis Augutstana، Art IV (II)].

حين تكون قلوبنا في البلاء، القلق، والضيق، فهي فقط تعتقد، تتصوّر، وتشعر أنّ الإله غاضب منّا ولا يعيرنا أدنى اهتمام وهو معاد لنا. وهكذا، يجب على الإيمان أن يمسك برأي متناقض؛ أي، إنه ليس ثمة غضب، ليس ثمة كراهية، ليس ثمة عقاب، ليس ثمة إثم في الإله (40 III؛ 370).

اسمحوا أن يكون مقبولاً برسوخ أن الإيمان بمحاباة الإله يقيني؛ لأن الإيمان هو فقط ثقة ثابتة، لا سبيل إلى الشك فيها، غير مقلقة بالنعمة الإلهية (10 139 :2 I).

تماماً كما يكون الإله، من خلال الحب، ذاك الذي يعطي، كذلك نحن، من خلال الإيمان، نكون الذين يأخذون. وهكذا فهذا الكنز (المسيح) يعطى من قبل الإله من خلال الحب هو يُقبل ويُتلقى من قبلنا من خلال الإيمان؛ وهذا يعني القول، إنه عندما نعتقد، كما سمعنا هنا، أن الإله رحيم ورؤوف وهو يظهر تلك الرحمة والحب لنا وذلك بأنه يجعل ابنه هو يصبح إنساناً ويرمي بكل آثامنا على عاتقه (52: 332).

أن تؤمن وتحب - أو أن تتلقى المنفعة من الإله وتظهر المنفعة لجارك؛ الكتاب المقدّس كلّه يطرح هاتين [المسألتين] ولا يمكن لإحداهما أن تكون دون الأخرى (10 I 99:1).

يتلقى الإيمان أعمال المسيح الصالحة؛ الحب يصنع الأعمال الصالحة لجاره (10 167 :2 I).

إن التمايز بين اللوثرية والكاثوليكية إنما يكمن فقط في حقيقة أنه في الأولى حب الإله يقيني، وفي الثانية هو غير مؤكد ومشكوك به. (انظر، فيما يتعلق بهذا: 633:18؛ 427:33؛ و429:45؛ 660:445 وما بعد). لكن اليقين هو جوهر الخير والحب؛ والشك يزيل الحب. وهكذا فإنّ إله الكاثوليكية ليس في الواقع إله الخير المشكوك فيه فحسب، بل إنه فعليّاً إله عديم الرحمة، غاضب، لاإنساني. لأن الكاثوليكي يرغب بأن يصالح نفسه مع الإله من خلال الأعمال، التضحيات، المعاناة المفروضة ذاتياً؛ إنه يرغب بأن يقدّم تعويضات للإله. لكن مثلما يفترض الإيمان الكينونة، فالأعمال تفترض اللاكينونة. الإله خير للإنسان - هذه هي قضيّة الإيمان. الإله يجب أن يكون خيراً للإنسان - هذه هي قضيّة الأعمال والتضحية؛ لكن ما الذي يجب أن يكون، يكون ليس الآن. الإيمان راضٍ تماماً بالإله، ومن ثم لديه الزمان والمكان لأعمال مفيدة للإنسان؛ لكن غضب الإله لا يسمح لمنجز- الأعمال بأية راحة أو أي وقت من أجل هكذا أعمال مفيدة. إن الغضب الذي لا ينتهي من جانب الإله يتطلب تضحيات لا نهاية لها من جانب البشر. (انظر، في هذا الصدد، على سبيل المثال: XVIII، 160.) باختصار، الإله بالنسبة للمعتقد هو فقط كينونة بالنسبة للإنسان - ومن ثم فهو كينونة تعطي الإنسان للإنسان وتعود بالإنسان إلى ذاته؛ بالنسبة لمنجز الأعمال، الإله هو كينونة

لأجل ذاته، كينونة غير ما هو البشري - ومن ثم فهي كينونة تفصل الإنسان عن ذاته وتأخذ الإنسان من الإنسان. الكاثوليكية، بطبيعة الحال، تترك للإنسان قوة الخير، الإرادة، والحرية؛ وهكذا فهي تظهر بشرية إلى حد بعيد. لكنها تترك للإنسان هذه القوة إلى درجة أنه يمكنه أن يتواجد ويعمل ضد نفسه - وهكذا فهو يستطيع أن يضحي بنفسه، أن يعذّب نفسه، أن يقيّد نفسه بسلاسل قوانين طوعية - ومن خلال هذه الكينونة-ضد-ذاته يكسب الإله لنفسه. فأنا أستطيع أن أكسب كينونة فقط من خلال شيء يتفق مع جوهرها؛ وهكذا فأنا أستطيع أن أجعل الإله في صالحي (لأنه لا يكون لأجلي، بل ضدي) فقط من خلال كوني ضد نفسي وكوني شريراً لنفسي. «البابوية» أو الكاثوليكية هي فقط بشرية كي تكون قادرة على أن تكون غير إنسانيّة، تماما مثلما أن اللوثرية، من جهة أخرى، غير إنسانية فقط حتى تكون قادرة على أن تكون بشريّة. في الكاثوليكية، نحن فقط بشر مرتبون كي لا نكون بشراً؛ في البروتستانتية، على العكس من ذلك، نحن لسنا بشراً في وجه الإله (أمام الإله نحن «جثث بائسة، كتل تراب») فقط من أجل أن نكون قادرين على أن نكون بشراً في الحياة. نحن نسلّم كل شيء للإله في الإيمان من أجل أن نكون قادرين على تسليم كل شيء للإنسان في الحياة. في الإيمان ليس لدينا سوى علاقة مع الإله؛ لكن من ثم ففي الحياة لا علاقة لنا إلا مع البشر.

اسمعوا، فقد أعلن بولس بوضوح أن الحياة المسيحية تتكوّن من توجيه كل الأعمال من أجل خير جارٍ واحدنا، في حين يملك كلّ شخص لنفسه ما يكفي في إيمانه؛ وكلّ الأعمال والحياة الأخرى فائضة عن خدمته لجاره بدافع من الحب الطوعي (35:7).

وهكذا فكينونة واحدة – الإله – هي غرض الإيمان؛ أما الأخرى – الإنسان – فهي غرض الحب، أي، غرض الحياة العملية وغرض الحياة.

ولكن هل هذا بالفعل هو واقع الحال؟ لا. إنّ غرض الإيمان، كما رأينا، هو الحب؛ البند الأعلى للإيمان – البند الحاسم الوحيد، البند الذي يشمل كلّ شيء – هو الفرضية «الإله حب». لكن الحب لمن؟ ففي نهاية الأمر، الحب في ذاته ودونما غرض إنما هو خرافة. الجواب هو: «الحب لإنسان». وهكذا، ففي الحقيقة، الإنسان هو غرض الإيمان أيضاً. الفيلوأنتروبيا – حب الإنسان – هو أيضاً سرّ الإيمان. إنّه متمايز عن الحب فقط في أنّ إنساناً آخر هو غرض الحب، في حين أكون أنا نفسي غرض الإيمان. في الحب أنا أحب، في الإيمان أنا أُحَب. لكن الحب يذلّني، لأنّه في هذه الحالة أنا أخضع وأقهرها لأجل كينونة أخرى؛ أن أكون محبوباً يمجدني. ما أفقده في الحب، أتلقاه من جديد أضعافاً مضاعفة في كوني محبوباً.

إن إدراك أن أكون محبوباً هو إدراك-للذات، اعتداد-بالذات؛ وكلما علت الكينونة التي أعرف بها أن نفسي محبوبة، علا أكثر اعتدادي-بنفسي. وأن تعرف أن ذاتك محبوبة من قبل الكينونة الأعلى إنما هو من ثم التعبير عن أعلى اعتداد بالذات – وهو في الحقيقة إلهي. وهكذا فالتمايز بين الإيمان والحب يقوم فقط على أنّه في الإيمان الإنسان هو كينونة سماوية، إلهية، لامتناهية، لكن في الحب يكون كينونة أرضية، متناهية، بشريّة. يقول لوثر، «من خلال الإيمان، يصبح الإنسان إلهاً»؛ «في الإيمان لدينا آلهة، لكن في الحب نكون بشراً».[1] لأنه في الحب أكون كينونة نسبيّة، مستخدماً من قبل شخص آخر – أنا فقط وسيلة؛ لكن في الإيمان أنا كينونة مطلقة، غاية في ذاتي. في الحب أنا أؤلّه كائناً آخر؛ لكن في كوني محبوباً أكون أنا الكينونة المؤلّهة. إنّ كلّ من يحبني يناديني، «أحبب نفسك، لأني أحبّك؛ أنا فقط أريك وأوضح لك ما أنت عليه وما عليك فعله. إن حبّي يسوغ ويلزمك بالفعل على أن تحبّ نفسك». أن تكون محبوباً هو قانون حب-الذات. وهكذا فإنّ غرض الحب هو الفيلوأنتروبيا – فيلوأنتروبيا حقيقية، دنسة، نعم، دنسة – تُداس بالأقدام يوميّاً،

(1) في الحب أيضاً، يقول لوثر في موضع آخر، الإنسان إله؛ لكنه في الحب يكون إله الآخرين (إنه يكون بالنسبة لهم ما يكونه المسيح بالنسبة لنا – نافع، معين، مخلّص)، في حين يكون في الإيمان إلهاً لذاته. وهكذا ففي الحب لا أمتلك حصة في ألوهتي – بالأحرى، أنا أخارجها؛ لكن في الإيمان أتمتع بها بالكامل.

آلاف وآلاف المرات. لكن غرض الإيمان هو القداسة المصونة لحب الـذات. الحب هو القلب الذي يدق للآخرين، لكن الإيمان هو القلب الذي يدق لنفسه فقط. الحب يجعل المرء غير سعيد، لأنه الإحساس والاهتمام بالآخرين؛ لكن «سعيد هو الإيمان»، سعيد الإحساس أني محبوب، اعتداد ذاتي سعيد، لأنه هنا يختفي كل شيء بجانبي.

الإيمان يقود الناس من الناس (أي، بعيداً عن البشر) إلى الإله. وهكذا فإنه يعني أن تخرج من تحت أعين الناس، حيث لا يرى المرء أحد ولا يشعر بأحد غير الإله (12: 683)؛ هذا يعني، ذاته. على الحب يقف الإيمان، أي، على حب الآخرين يقف حب الذات.

لكن حين يرغب المرء بالحديث عن الإيمان وتعليمه بشكل صحيح، فإنه يتخطّى الحب كثيراً. لأنّ المرء يرى فقط ما الذي يهتم به الإيمان وما الذي عليه تناوله؛ أي، إنّه يحارب فقط لأجل الإله ضد الشيطان، الذي يبتلينا ويعذبنا دونما توقف. لكن معركة كهذه لا تحصل بسبب أمور صغيرة؛ إنها تتعلّق بالموت، الحياة الأبدية، الخطيئة، القانون الذي يلزمنا، النعمة الإلهية، التي يتم من خلالها مغفرة خطايانا. وحين يقارن المرء مع هذه المسائل الوازنة الحب، الذي يتعلّق بالأمور الثانوية، مثل خدمة الناس، مساعدتهم بالنصائح والأفعال، مواساتهم، من الذي لن يرى أن الإيمان أعلى كثيراً من الحب وأنه مفضّل

عليه عن طيب خاطر؟ لأنّه كيف يمكنك حتى مقارنة الإله بالبشر؟ بل كيف يمكنك أن تقارن مساعدة إنسان ونصحه بذلك الذي يساعدنا للتغلّب على الموت الأبدي (III: 368 40)؟

نحن غير كاملين وضعفاء في حبنا للآخرين، لكننا أقوياء ولا نقهر وكاملون في حبنا الذاتي. الحب يحمل كل جرائم الإنسانية معه؛ لكن الإيمان – حب الذات – يحمل كل كمالات الألوهة. الحب ضعيف، مذعن، صبور، معان، محتاج، اتكالي؛ لكن الإيمان بعيد وفوق كلّ شيء متجبّر، أناني، متعجرف، غير متسامح، كما هو الإله.

لا شيء يجعل الإله يعاني؛ لا شيء يضعفه. لأنه غير قابل لأن يتغيّر. يجب أن يكون الإيمان كذلك أيضاً (I: 182 40).

كما قلت في كثير من الأحيان، الإيمان يجعلنا أسياداً، في حين يجعلنا الحب عبيداً. وفي الواقع، من خلال الإيمان نصبح آلهة. لكننا من خلال الحب نصبح أفقر شخص. من خلال الإيمان لا نحتاج شيئاً ونتمتع بكل شيء؛ ومن خلال الحب نخدم كل الناس. (II: 74 17؛ انظر أيضاً 8: 355؛ 516 ،II).

لا ينبغي للحب أن يلعن أبداً، بل أن يبارك دائماً. الإيمان له سلطة ويجب أن يلعن. الإيمان يجعل الناس أبناء الإله، ويقفون في مكان الإله؛ لكن الحب يجعل الناس عبيداً للإنسان ويقفون في مكان العبد (II: 53 17).

الإيمان أولاً، ومن ثم الحب. «الحب يعقب الإيمان»، ولكن أول شيء هو حب-الذات؛ والثاني هو حب المرء لجاره. لمنظومة التدرّج هذه معنى خيّر وصحيح إضافة إلى معنى سيىء، وأناني. لأنه كيف يمكن أن أجعل الآخرين سعداء حين أكون أنا ذاتي غير سعيد؛ كيف أرضي الآخرين إذا كانت دودة الاستياء تنخر فيّ؟ كيف، بشكل عام، أصنع الخير للآخرين إذا لم أكن أمتلك شيئاً خيّراً في ذاتي؟ لذلك، عليّ أن أهتم بذاتي أولاً قبل أن أستطيع الاهتمام بالآخرين؛ عليّ أن أمتلك أولاً قبل أن أتمكن من المشاركة؛ عليّ أن أعرف أولاً قبل أن أتمكّن من التعليم. بشكل عام، يجب أن أجعل نفسي هدفاً قبل أن أتمكن من جعل نفسي وسيلة لآخرين. وباختصار، فإن غرض الحب (حب الجار) هو رفاه الآخرين، لكن غرض الإيمان هو مصلحتي ونعيمي الخاصان.

الإله - غرض الإيمان المسيحي - ليس إلا الباعث المُشبع للسعادة، حب-الذات المُشبع عند الإنسان المسيحي[1]. فما أنت ترغب به وتتمناه إنما هو يُحقّق، يُحرز، يصبح فعليّاً في الإله. لكن ما هي أمنيتك ورغبتك؟ التحرّر

---

(1) [ملاحظة من محرر الترجمة الإنكليزية: في هذا المقطع، من جديد، يلمّح فويرباخ، حتى بالنسبة للمصطلحات، إلى الموقف الذي سيؤخذ في أعماله اللاحقة، مثل الثيوغونيا. انظر مقدمة الترجمة الإنكليزية].

من كل الشرور، التحرّر من الخطيئة (لأنها الشر الأعظم، والى جانب ذلك، الأقرب)، التحرّر من كلّ سلطة وضرورة للحوافز الحسية التي لا تقاوم، التحرر من ضغط المادّة (التي تربطك بقيود الجاذبية لتراب الأرض)، التحرّر من الموت، التحرر، بشكل عام، من قيود الطبيعة - بكلمة واحدة، النعيم. لكن هذا النعيم مرغوب به ليس كفكرة غير معزيّة مجرّدة أو كأمل أعمى؛ بكلمات أخرى، إنه ليس مرغوباً كسمة والتي سوف تأتي إليك فقط عندما تكون مباركاً لكن الذي لا أساس له في الوقت الحاضر. الإله هو هذا النعيم بوصفه كينونة فعليّة. يقول لوثر، «الإله مبارك، لكنه لا يرغب أن يكون مباركاً لذاته وحدها» (XVII، 407). لا. إن نعيمه هو فقط التأكيد، اليقين، وجود نعيمنا الخاص. الإله يكون ما يكونه بالنسبة لنا - مباركاً بحيث يمكن لنا أن نتبارك. حين يكون على النعيم أن لا يكون مجرّد حلم أو رغبة فارغة، لا بدّ له أن يكون كينونة، ويقيناً، الذات الأسمى - الإله. لأنه حين لا ترقى الكينونة المباركة إلى مستوى الكينونات الأخرى، فهي تستسلم لها ولا يمكنها مقاومة كل من يقاتل ضد النعيم. وحدها الكينونة الأسمى، المتعالية فوق كل شيء، يمكنها أن تحقّق وترضي الرغبة الأسمى - تلك الرغبة التي هي غير مبالية حيال كلّ شيء آخر. الإله هو الكينونة المباركة لأن البركة هي الفكرة

الأسمى والجوهر الأسمى للإنسان (أو على الأقل للإنسان المسيحي)[1]. إن أساس ضرورة الكينونة المباركة هو الرغبة [البشريّة] بالمباركة، الحافز حيال السعادة؛ ويقيناً، الحافز ما فوق الطبيعي غير المحدود حيال السعادة، غير محدود بمعنى الانفصال عن كلّ المواد المتناهية وكلّ الأغراض المتناهية للحسيّة. وهكذا، مثلما أن الاعتقاد بأن «المسيح قام» يعني بالفعل (بحسب لوثر وبحسب الغرض ذاته) الاعتقاد واليقين أني «سأقوم»، مثلما أنّ الاعتقاد بأن «المسيح هو المخلص من الخطيئة والعقاب» يعني في الواقع اليقين بأني «مفدي من الخطيئة والموت»، كذلك أيضاً هو الاعتقاد بالنعيم أو بالألوهية عموماً (الذي هو الشيء ذاته) يعني بالفعل اليقين من مباركتي وألوهيتي.

حيثما يتناول الكتاب المقدّس أعمالاً ووصايا للصف الأول (أي، للإله)، يُكشف هناك ويُشار إلى قيامة الأموات. وهكذا فعبادة الإله - الإيمان والصلوات - تُصدر في ذاتها مواد القيامة والحياة الأبدية (III:493 و495).

(1) أليس كل البشر أو الإنسان بشكل عام؟ إن الرغبة بالمباركة (بمعنى المذهلة من كثرة السرور، طبعاً، الذي تؤخذ فيه هذه الكلمة هنا) هي نتاج للمسيحية. يكافح الإنسان دائماً بالطبع لتحرير ذاته من كل الأمور غير المرغوبة ومن كل الكبح على التقدير الذاتي وعلى حبّ الحياة؛ لكن هذا الكفاح منشغل دائماً بالأغراض المحدّدة، الفعليّة وبالغايات المحدّدة البشرية.

لأنّ فيهم عقيدة الإيمان وقيامة الموتى متضمنة، لأن الإله يقول: «أنا الخالق العليّ للسماء والأرض، أنا إلهكم». وهذا يعادل القول، «عليكم أن تعيشوا في الحياة التي فيها أنا أعيش أيضاً» (43: 22 1).

إنجيل قيامة المسيح - هذا هو البند الرئيس لإيماننا (12: 268).

عندما ينفي المرء الحياة المستقبلية، فهو يبعد الإله تماماً (43: 363).

لأنه إذا لم يكن ثمة حياة أخرى غير هذه الحياة الماديّة المؤقتة، لأي شيء نحتاج المسيح؟ لكن موسى يشير إلى أنه بعد هذه الحياة هناك حياة أخرى، لأنه في وقت حاجته يصلّي إلى الإله الذي هو خارج هذا العالم وغير مرئي. من هذا يعقب أنّ النعمة والحياة اللتين نطلبهما منه هما أيضاً غير مرئيتين وتنتميان إلى حياة أخرى، والتي تخصّنا ولا تخص الثيران. لأن الإله لا يهتم للثيران، كما يقول القديس بولس (III: 578 40).

إذا كنت تعتقد، كما يعتقد البابا، الكرادلة، والأساقفة، أنه بعد هذه الحياة لا توجد حياة أخرى، لما كنت أعطي تينة لأجل إلهك (52: 83).

حين لا يمكننا انتظار الأمل أو الرجاء بالقيامة، ليس ثمة إيمان ولا إله (44: 385).

هذا هو البند الرئيس في مجمل العقيدة المسيحية - أي، كيف نصبح مباركين. يجب النظر إلى جميع المجادلات اللاهوتية وتوجيهها إلى هذه النقطة؛ وكان يُنظر إلى الأنبياء جميعاً على أنهم الأكثر اهتماماً بها. لأنه حين يُعتقد بهذا البند المتعلّق ببركة أنفسنا ويتم التأكيد عليه بيقينية وإيمان راسخ، ترد كلّ البنود الأخرى وتعقب بسهولة [يقرأ فيورباخ gemächlich بدلاً من gemehlich] بعد ذلك، مثل بند الثالوث. أيضاً، فالإله لم يعلن لنا بنداً بالوضوح والعلنية التي أعلن لنا فيهما هذا البند؛ أي، إننا نصبح مباركين من خلال المسيح. البنود الأخرى هامة بالفعل للغاية، لكن هذا البند هو الأهم (Table– talk، 194).

إنه (يقول القديس بطرس) من خلال قوة الإيمان نتشارك مع الطبيعة الإلهية ونكون في شراكة أو جماعة مع الطبيعة الإلهية. لكن ما هي طبيعة الإله؟ إنها الحقيقة الأبدية، العدالة، الحكمة، الحياة الأبدية، السلام، الفرح والسرور، وكل ما في وسعنا أن ندعوه خيراً. لكن كل من يشارك في طبيعة الإله يستفيد بالعيش إلى الأبد، بامتلاكه للسلام الأبدي، السرور والفرح، ويكون تامّاً، نقياً، عادلاً، وكليّ القدرة مقابل الشيطان، الخطيئة، والموت. وكل من يرغب بأن يخضع مسيحياً يجب أن يخضع الإله (19:14).

أنت ملك تماماً بقدر ما المسيح ملك إذا كنت تعتقد به.

إنه ملكٌ على كل الملوك، الذي لديه السلطة على كلّ الأشياء الأخرى والذي على قدميه يجب أن يتمدّد كلّ شيء. تماماً كما هو رب، أنا أيضاً رب، لأن ما لديه لدي أيضاً (12: 317).

أن تعتقد يعني أن تبدّل الـ«ثمة إله ومسيح» إلى «أنا إله ومسيح»[1]. فالاعتقاد المجرّد «ثمة إله» أو «الإله إله» هو اعتقاد محتضر، لا جدوى منه، وفارغ. أنا أعتقد فقط حين أعتقد أن الإله إلهي. لكن حين يكون الإله لي، فإن كل المقتنيات الإلهية تكون ممتلكاتي؛ بمعنى آخر، كلّ صفات الإله هي صفاتي. أن تعتقد يعني أن تجعل الإله إنساناً وأن تجعل الإنسان إلهاً. إن الغرض المعلن للإيمان هو مجرد ذريعة، وسيلة، صورة، علامة، حكاية؛ فأنا نفسي أكون العقيدة، المعنى، الهدف، والمحتوى له. الإله هو غذاء الإنسان - بل إنّ لوثر يقارن المسيح «بديك متبّل، مشوي» - لكن الغرض من الغذاء هو فقط أن يكون باستطاعتي تناوله. ما هو المشوي بحد ذاته؟ أن تعتقد يعني أن تأكل، لكن في الأكل ألغي الغرض محط السؤال وأحوّل صفاته إلى صفاتي، لحمي ودمي. وهكذا فعظام الحيوانات تصبح حمراء عن طريق استخدام نبات الفوة الصبغي.

---

(1) [ملاحظة لمحرّر الترجمة الإنكليزية: تقرأ Christus عوضاً عن Christ في العبارة الثانية مع أنّ طبعة 1844م تتناسب مع تلك التي تعود إلى العام 1846م. المقارنة أكثر فويرباخيّة على نحو خاص بهذه الطريقة، والمعنى أفضل].

لدينا هنا معنى لأفكار غالباً جدّاً ما عبّر عنها لوثر: «كما تعتقد، يحصل لك»؛ «حين تعتقد بأمر، فأنت تمتلكه، وحين لا تعتقد به، فأنت لا تمتلكه»؛ حين تعتقد بالأمر، فإنه يكون، وحين لا تعتقد به، فإنه لا يكون»؛ «حين تعتقد، على سبيل المثال، أن الإله خيّر بالنسبة لك، فإنه يكون من ثم خيّراً بالنسبة لك؛ وحين تعتقد بعكس ذلك، يكون إذن عكس ذلك». جوهر غرض الإيمان هو الإيمان؛ لكن أنا، المعتقد، جوهر الإيمان ذاته. كما أكون، كذلك يكون إيماني؛ وكما يكون إيماني، كذلك يكون إلهي. يقول لوثر: «كما يكون في قلبك، كذلك يكون إلهك». الإله لوح فارغ ما من شيء مكتوب عليه سوى ما كتبته أنت ذاتك.

يخبر الإله الإنسان ما يفكّر به الإنسان ذاته وهو صامت فحسب لكنه لا يجرؤ على قوله. فقط ما أقوله وأفكّر به بشأن ذاتي إنما هو، احتمالاً على الأقل، مخيلة؛ لكن ما يقوله عني شخص آخر أيضاً هو الحقيقة[1]. فالشخص الآخر يمتلك من خلال حواسه ما أمتلكه أنا في التصوّر ليس إلا. فعيناه تخبرانه فعلاً ما أكون أو ما لا أكون ما أتخيل ذاتي على أني أكون. لذلك، حين يؤكّد شخص آخر ما أعتقد به، أكون متيقناً منه.

(1) [ملاحظة لمحرّر الترجمة الإنكليزية: النقاش في هذه النقطة للأنت (أو الأنت باللفظ الديني) كمؤيّد للأنا أو الإيغو ego هو صفة صفة مميزة هامة لفلسفة فويرباخ؛ انظر Grundsätze der Philosophie der Zukunft. يقرّ الفلاسفة الوجوديون من القرن العشرين بأنهم مدانون لفويرباخ بهذا الصدد].

وكلما زاد خجل شخص - تناقص الإدراك-الذاتي والثقة-الذاتية - كان بحاجة لأن يحكي معه الآخرون ويقنعوه. الكلام يحكي كثيراً للغاية؛ الكلام يخلق شيئاً من لا شيء. فالخلق من العدم nibilo ex هو القدرة الكلية، فعليّاً، للكلمة المنطوقة. الكلمات «تصنع» الناس أكثر من ملابس. كثيرون جدّاً الذين هم ليسوا بشيء يعتقدون أنهم شيء ويصبحون شيئاً بالفعل فقط لأن آخرين يقولون إنهم شيء. آخرون، على العكس من ذلك، لديهم ما يكفي من المواد، القدرة، والإمكانيات، يعتقدون أنهم شيء ويصبحون في الواقع لا شيء نتيجة لهذا الاعتقاد الكئيب، حتى يأتي صوت من الخارج يناديهم قائلاً إنهم شيء. لكن كثيرين أثبتوا للعالم برمته بالفعل، من خلال أعمالهم، أنهم شيء ومع ذلك فهم في الوقت ذاته ليسوا بشيء لأناس آخرين حتى يأتي آخرون يخبرون هؤلاء الناس الآخرين أنهم شيء. أحد الأشخاص يعتقد ويكرره أمام آخر، وهكذا يُرسل أحدهم من بيلاطس البنطي حتى يأتي إلى إنسان لديه الشجاعة والروح حتى يقول شيئاً ليس بعد الآخرين، بل قبلهم. الإيمان يستمد من السماع؛ الإيمان يعتمد على الكلمة المنطوقة. وهكذا فالناس السذّج يصدقون كلّ شيء يقال أمامهم، ويقيناً، ليس لسبب إلا لأنه قيل لهم.

لكن من أين تأتي هذه القوة للكلمة المنطوقة من قبل

إنسان آخر، إذا كانت تقول بالضبط ما أقوله أنا نفسي أو على الأقل أستطيع أن أقوله؟ فقط من حقيقة أنها كلمة لكينونة تتواجد خارجي - كينونة أخـرى، كينونة موضوعية. لكن الخدمة التي يؤديها لي في الحياة الفعلية إنسان آخر يؤديها لي في الدين الإله. في الحياة الأنت هو إله الأنا؛ في الإيمان الإله هو أنت الإنسان. الإله هو جوهر الإنسان، لكن ككينونة منفصلة عنه - ككينونة موضوعيّة. الإله هو أب الإنسان. والأب هو ما لا يكونه الولد. إنه بالنسبة للولد ما لا يستطيع أن يكونه الولد بالنسبة لذاته. الولد اتكالي، غير حر، غير قادر على رعاية نفسه وحمايتها؛ لكن ما لا يكونه في ذاته، يكونه من خلال والده - حرّاً ومستقلّاً. ليس على الولد أن يرتجي، لا يعتمد على إرادة الغرباء، ولا يوضع عارياً أمام هجمات القوى المعادية؛ إنه معتنى به ومحمي. بعون والده يجتاز كل المخاطر واثقاً كرجل يعتمد فقط على قوته وحكمه الذاتيين. إن قوة الوالد هي قوة الولد. لا يستطيع الولد أن يحرز بذاته ما يتمنى؛ لكن بوساطة والده يكون سيّد وربّ الأشياء التي يرغب بها. لا يشعر الولد أنه متكل على والده. فأنا أشعر بالاعتماد على كينونة استبدادية، وليس على الذي يحبني؛ أشعر بالاعتماد فقط حين أكون متكلاً على نحو غير طوعي، مقابل حافزي باتجاه الحريّة. لكن الولد يكون ولداً بفرح؛ إنه يمتلك في والده اعتباره الذاتي (الأولاد فخورون بأهلهم)، وهو لديه الشعور بأن والده ليس كينونة

لأجل ذاتها، بل كينونة لأجله، أي الولد[1]. للوالد قوة جسديّة فحسب؛ لكن القوة الحقيقية، القوة التي تحدّد وتحكم القدرة المادية للفعل، يمتلكها الولد بين يديه - أي، قلب الوالد. كرجل، ككينونة كاملة في القوة والفهم، يقف الوالد فوق الولد، لكنه فقط يقف تحت الولد كوالد - أي، بقلبه. الوالد سيّد الولد فقط كي يكون قادراً على أن يكون خادماً لرغباته وأمانيه. القلب هو حاكم الوالد الأرضي، مثلما هو حاكم الوالد السماوي. إذن، أين يكمن التمايز الحقيقي بين الوالد والولد؟ فقط في هذا: في الوالد هنالك دائماً يكون حاضراً كغرض ما هو في الولد مجرّد ميل طبيعي؛ في الوالد هنالك أمر فعلي، في حين لا يوجد في الولد غير هدف لتنمية مستقبلية؛ في الوالد هنالك شيء حاضر والذي هو في الولد شيء مستقبلي؛ في الوالد هنالك شيء فعلي والذي هو في الولد أمنية وسعي. الولد يحدّد ذاته وفقاً للوالد؛ الوالد هو نموذجه وأمثولته. باختصار، يمتلك الولد في والده ما يريد أن يمتلكه كرجل ناضج؛ باستثناء أنه يمتلك في الوالد

(1) إن الشعور الديني بالاتكاليّة متعلّق بالإله فقط بقدر ما يعبّر هو عن جوهر الطبيعة، مقابل الجوهر البشري. لكن، كما في جوهر المسيحية، لم أهتم بهذا المقطع بالإله كجوهر للطبيعة، مفضّلاً بالأحرى أن أترك معالجة هذا لنقاش خاص.
[ملاحظة لمحرّر الترجمة الإنكليزية: «النقاش الخاص» للإله كجوهر للطبيعة كان جوهر الدين الصادر عام 1845م، الذي رأى فيه فويرباخ الدين باعتباره نتيجة لشعور الإنسان بالاتكالية، إن على الطبيعة أو على الإنسان. انظر مقدمة الترجمة الإنكليزية].

خارج ذاته ما يريد امتلاكه لاحقاً في ذاته، وأن ما سيكون لاحقاً في الولد كطبيعة خاصة به هو الآن حاضر في والده ككينونة منفصلة عن الولد. الوالد يكون ويقول ما يجب على الولد أن يكون، يمكنه أن يكون، وسوف يكون. الوالد هو النبي الطبيعي للولد؛ إنّه الوعد (المنجز فيه لتوّه) بالمستقبل الكامن أمام الولد والمتأرجح لتوه أمام أمل الولد ومخيلته.

الإله هو ذلك الموضوع الذي يعرض أمام الإنسان طبيعته الخاصة، التي تستدعي للإنسان ما يكونه هو ذاته [أي، الإنسان]؛ ليس، طبعاً، بحسب الحواس أو الجسد أو الواقع الفعلي، لكن بحسب رغباته وأمنياته - أي، ككينونة متعالية فوق كلّ حدود الطبيعة، كينونة كليّة القدرة، أزلية، وإلهية (أي، مباركة، لأنّ كلّ الصفات الإلهية وكل بنود الإيمان تحلّ ذواتها في نهاية المطاف في المباركة). فقط ذلك الذي ينقذ الإنسان من كلّ الشرور، فقط ذلك الذي يجعله مباركاً، هو الإله. والمسيح يسمّى صراحة صانع النعيم [Seligmacher]. لكن ما الذي يعنيه القول إنه يجعلنا مباركين؟ إنه يعني أنه يحقق لنا ما نريده، أنه ينجز أمانينا ويجعلها فعليّة. ماذا، إذن، هو الإله؟ مباركة الإنسان ككينونة مُنجزة وفعليّة (أي، موضوعيّة). الإله هو الضامن أو الوعد ببركتكم؛ ويقيناً، وعد مؤكّد بالفعل ولم يعد موئل شك. وهكذا فهذه الكلمة [أي، المباركة] لا معنى لها وتقال عبثاً - صوت بلا مضمون - حين لا تعتقد بها، لأنها

تهمك أنت وحدك؛ وهكذا فهي تمتلك فحوى حين تفهمها أنت وتستخدمها وتربطها بذاتك.

وهكذا فالإله - أو الكينونة الإلهية - هو ببساطة الكينونة التي تعبّر عن الأمنيات البشرية (أي، بالأحرى، المسيحية)، تعد بها، وتجعلها موضوعية، والتي بؤرتها هي الأمنية بالمباركة. وهكذا فالإله ليس غير جوهر القلب البشري - أو، بالأحرى، الشعور - يُجعل موضوعياً لذاته باعتباره الكينونة الأسمى، الأكثر حقيقية، والأكثر فعلية.

خذ أي شيء تحبّه؛ وسوف لن تجد شيئاً أفضل أو أكثر مرغوبية ليؤمل به من أن تمتلك الإله ذاته، الذي هو حياة وعمق لا يسبر غوره ولا يُستنفذ لكل المتع الخيّرة والأبدية. نقول الآن إنه ما من شيء أكثر نبلاً على الأرض من الحياة، وكل العالم لا يخشى شيئاً بقدر ما يخشى الموت ولا يرغب شيئاً بحماسة أكثر من الحياة. علينا أن نمتلك هذا الكنز فيه، بمعزل عن كل المعايير ودونما توقف (599:36).

ما الذي يرغب به كلّ البشر بحماسة أكثر من أن يتخلّصوا من الموت؟ نقول الآن، لقد صار هذا الإله سيّداً وإلهاً بحيث يمكننا التخلّص من الموت ونصبح مباركين، وهو ما يرغب به كلّ البشر؛ ودوره إنما يتجلّى فقط في جعلنا مباركين وأن نكون إلهاً من أجل تخليصنا من الموت (22:8).

يقول في متى 18:28، «دُفع إليّ كلّ سلطان في السماء وعلى الأرض». وهكذا فسوف نحظى بكل ما رغبنا به وسوف لن تتعرض قلوبنا للشك، مثلما يتوجب على قلوب الترك واليهود أن تشك (40 II: 263).

ما الذي كان باستطاعتنا أو علينا أن نرغب به بحماسة، إذا كان الأمر يعود لنا، أكثر من أن يكون لنا مثل ذلك الوسيط والشفيع عند الإله؟ لأنه كيف كان بإمكانه أو عليه ألّا يسمع لهذا الكاهن، ابنه الحبيب؟ كيف يستطيع أن يرفض أو يفشل بإعطائه ما يطلبه؟ نقول الآن، إنه لا يطلب شيئاً غير خيرنا (193:41).

الإله يعطينا أكثر مما يمكننا فهمه، بغض النظر عمّا نطلبه ونرغب به. لذلك، فإن الخلاص العظيم والوافر فوق الحد يتجاوز كثيراً مطالبنا ورغباتنا. لهذا السبب، أشار الربّ المسيح لنا كيف علينا أن نقدّم طلباتنا وأن نصلّي؛ ولو أنه لم يفعل هذا، من الذي كان سيجرؤ على طلب مثل تلك الأمور العظيمة والممتازة من الإله (40373 : III وما بعد)؟

وهكذا فهو ربّ معزٍّ، ودود، محب كما كان باستطاعتنا أن نرغب أبداً؛

بمعنى آخر، كما كان باستطاعتنا أن نرغب من أجل أن يتطابق مع رغباتنا (51:37).

لقد فعل المسيح لأجلكم وأعطاكم كل شيء يمكنكم أن تنشدوه أو ترغبوا به لأنفسكم، هنا وفي الحياة الأخرى، وهذا يتضمن مغفرة الخطايا، ميزة المباركة، وكلّ ما يمكن طلبه. إنه يأتي بحريّة من تلقاء ذاته، بدافع من الحب النقي، حتى يمكنه فقط عمل الخير، أن يكون مفيداً ومعيناً. اسمعوا، الآن، سواء التزم بالشرع الذي يقول «كل ما تريدون أن يفعل الناس بكم، افعلوه أنتم بهم» أم لم يلتزم. فهل من الحقيقي أنّ كلّ واحد كان سيرغب، من صميم قلبه، أنّ أحداً غيره يتولّى المسؤولية عن إثمه، أنّ أحداً غيره يتولاه عنه ويمحوه بحيث لا يعود يوخز ضميره، وهكذا يساعده في الابتعاد عن الموت وينقذه من جهنم؟ ما الذي يرغبه أي شخص بأعمق من أن يكون بإمكانه التخلّص من الموت وجهنم؟ من هو ذاك الذي لا يحب أن يكون بلا خطيئة وأن يتملك ضميراً خيّراً، سعيداً أمام الإله؟ ألا نرى نحن أن الناس تجهد خلف هذا بالصلوات، الصوم، الحج، دراسة اللاهوت، الرهبنة، والإكليروسية؟ إنها الخطيئة، الموت، وجنهم التي سينجون منها. ولو أنه كان ثمة طبيب عند نهاية العالم والذي كان بإمكانه أن يساعد في هذه المسألة، فكلّ البلدان كانت سيُعاث بها فساداً وكان سيركض كلّ شخص إلى الطبيب وكان سيخاطر بالأملاك، الجسد، والنفس في تلك الرحلة. ولو أن المسيح ذاته كان محاصراً بالموت، الإثم،

والجحيم، كما هي حالنا، لكان سيرغب أيضاً أن يساعده أحد ما عن طريق أخذ الإثم منه وإعطائه ضميراً خيّراً. لذلك، ولأنه كان سيرغب بأحد غيره لأن يساعده بهذه الطريقة، فسيندفع ويساعد الآخرين بهذه الطريقة، كما يأمر الشرع، ويتولى مسؤولية إثمنا؛ إنه يمضي ضد الموت ويتغلّب لأجلنا على الإثم، الموت، والجحيم، بحيث إنّه منذ ذلك الحين فإنّ كل من يؤمن به ويطلب باسمه سوف يكون عادلاً ومباركاً، دون خطيئة وموت (I 41:2 10 و42 وما بعد).

لكن كل شخص يمكنه أن يكون حرّاً من الإثم والموت - مباركاً - لأجل ذاته فقط. وكما أنه لا يمكن لأحد أن يؤمن عن آخر (XVIII، 161)، كذلك تماماً لا يمكن لأحد أن يكون مباركاً عن آخر. لا يمكن أن يكون ثمة إثم دون شيء خارجي أنا - غرض ما. لكن من أجل المباركة لا يحتاج الأمر إلى شيء غير ذاتي. يستطيع المرء أن يأثم في المجتمع البشري فحسب، لكنه المرء يستطيع أن يُبارك وحده تماماً. الإثم يربط بقيود، لكن المباركة تزيل كلّ القيود، المباركة تبعد كلّ الاحتياجات. الإثم حاجة، و«الحاجة تمسك بكل الأشياء مع بعضها»، لكن المباركة وفرة. الإثم يلد البشر - كل البشر، بحسب المسيحية، يرجع أصلهم إلى الإثم («لدينا بالطبيعة حبل وولادة قذران وآثمان»)؛ فالإثم يعطي من ثم الكينونات

الأخرى سعادة الوجود. لكن الإثم غير مثمر؛ إنه لا يغل ولا يقدّم شيئاً من ذاته. المبارك، يقيناً، يشكّل مجموعة، لكنها مجموعة تقوم على عدم الضرورة أو الحاجة لأحد. طبيعي أن أرغب بالمباركة للآخرين، لكن ذلك فقط لأنها الغرض الأسمى بالنسبة لي وأنا أفترض الشعور ذاته في الآخرين. باختصار، في المباركة أنا لست على علاقة بالكينونات الأخرى، بل فقط بذاتي. فالمباركة لا فكاك منها ولا انفصال لها عن ذاتي، لأنها فقط أناي ذاتها، الحرّة من كلّ الاتكالية، القيود، الضرورة، الإلـزام، والروابط. إنها أناي المؤلّهة. المباركة هي الرغبة الأسمى والجوهر الأسمى لحب الذات المسيحي (أي، ما فوق الطبيعي)؛ لكن المباركة هي أيضاً الهدف الأخير - الغرض الجوهري، أو، بالأحرى، الكينونة الأسمى - للإيمان المسيحي. وهكذا فإنّ جوهر الإيمان، بوصفه متمايزاً عن الحب وإذا ما نظرنا إليه وفقاً لهدفه النهائي، هو جوهر حب-الذات ليس إلّا.

الحقيقة أن الإيمان يضحّي بالممتلكات والدماء، بالجسد والحياة. لكنه فقط يضحي بخير وحياة زائلين لأجل خير وحياة أزليين، الممتلكات الفانية لأجل ممتلكات لا تفنى، المتعة المحدودة والمتناهية لأجل متعة غير محدودة ولا تقاس ولا نهاية لها.

كم تبدو غالية ونبيلة هذه الحياة الجسدية؛ ومن ذا الذي سيتخلى عنها من أجل ممالك، ذهب، وممتلكات على الأرض؟ لكنها أقل من لحظة بالمقارنة مع الحياة والممتلكات الأزليّة (XIII، 725).

سوف لن أعطي لحظة في السماء مقابل خير كل العالم ومتعته، حتى لو كان الأمر سيستمر ألوف وألـوف السنين (595:36).

وهكذا فالمؤمن الحقيقي لا يمتلك (طبعاً، إذا أصغى فقط لإلهامات الإيمان) أمنية أخرى غير أن يموت (انظر، مثلاً، 683:12؛ 267). بمعنى آخر، لا يمتلك أمنية أخرى غير أن يتخلّص من كل الروابط الدنيوية والمجتمعية، كل روابط البشرية والحب (التي غرضها الحياة المؤقتة، لكن ليس الأبدية)؛ وأن يتخلّص منها ماديّاً، تماماً كما تخلّص منها لتوّه روحياً، من أجل «الروح الموجودة لتوّها في السماء من خلال الإيمان» (267:12).

ملاحظات على بعض أقوال لوثر الشهيرة

ملحق: جوهر الإيمان

لودفيغ فويرباخ (1844م)

أولاً:

كان [المسيح] إنساناً كما نحن نكون تماماً. وتكمن عظمة المسيح وعزاؤه في حقيقة أننا نقرّ به بذلك الإنسان كما هو نحن ولا نرغب بالفرار منه، وليس عندنا نفور منه، لأنه لا يوجد مخلوق أكثر إثارة للسرور من الإنسان. الإنسان الوحيد يدرك الأمر بوضوح؛ لأنه حين يمشي في الليل، فإنه ليس من المسرّ سماع كلب أو حصان كما هو الحال في سماع إنسان؛ لأن الإنسان يقدّم خيراً أكثر مما لو يسمع ملاكاً (الذي كان سيخيف واحدنا ويرعبه، كما تشير أمثلة من الكتاب المقدس في كثير من الأحيان). وعلى الرغم من أن البشر في بعض الأحيان أشرار وسيئون الواحد تجاه الآخر، مع ذلك فإن أخلاق الإنسان وطبيعته في المسيح بالذات هما اللتان تجعلان لزاماً علينا اللجوء إليه في أوقات الغيظ والحاجة، مثلما نلجأ إلى الأحد الذي يستطيع مساعدتنا (16:220 وما بعد).

هل تسمع ما هو المسيح؟ إنه صورة إنسان - لا صورة إله، كينونة منفصلة عن الإنسان ومعارضة للإنسان. يكون البشر أحياناً - فعلياً، غالباً جداً فحسب - غير ودودين وأشرار حيال بعضهم بعضاً. لكن هذه العدائية، هذا الشر، ليسا الأخلاق والطبيعة الحقيقية للإنسان. لا، فالأخلاق والطبيعة الحقيقة للإنسان هي أن يكون الإنسان خيّراً تجاه الإنسان؛ لأنه وحده من يعني لذاته حسناً هو الذي يعني للآخرين حسناً. الكراهية هي السم الرعاف، الحب هو البلسم الواهب للحياة؛ عمل الشر يجعل واحدنا شريراً، عمل الخير يجعل واحدنا خيّراً. وأنت تمتلك نموذجاً لهذه الأخلاق والطبيعة الحقيقية للإنسان في المسيح. عقيدة المسيح هي، باختزالها إلى حقيقتها، عقيدة الإنسان. المسيح هو الإنسان معمماً؛ إنه ما يجب على كلّ إنسان أن يكونه، ويستطيع (على الأقل وفقا لطبيعته البشرية العامة) أن يكون، يُصار موضوعياً كإنسان فعلي. «كن ما يكونه المسيح» تعني: كن إنساناً.

ثانياً:

ويقال صراحة إنه [القديس اصطفانوس] لم ير ملاكاً، ولا الإله ذاته، بل الإنسان المسيح، الذي هو الطبيعة الأكثر بعثاً على السرور والأكثر كمالاً، والذي هو الأكثر إراحة للإنسان. لأن إنساناً يرى إنساناً آخر على أنه أغلى عليه من الملائكة وكافة المخلوقات، خاصة وقت الحاجة (I 267:1 10).

في الواقع، فإن أغلى طبيعة على قلب الإنسان وأكثرها إراحة له - بشكل خاص، وقت الحاجة - هي طبيعته الخاصة، الطبيعة البشرية. لأنه وحده قلب الإنسان لديه مشاعر حيال معاناة الإنسان؛ وحدها الكينونة التي تعاني لديها مشاعر حيال معاناة الآخرين. لكن هل قدرة الإنسان ليست محدودة بالمطلق؟ بالفعل؛ لكن حد قدرة الإنسان ليس في الوقت ذاته حدّاً لقلبه، لحبّه. وحتى عندما لا يعود بإمكانك المساعدة، تظل قادراً على الأقل أن تحب. وحين لا تقدّم لك الطبيعة المزيد من العون، فإن أحد الينابيع لن يجفّ أبداً أمامك: نبع التعاون من صميم القلب، التعاطف الحميم. وهذا النبع شافٍ أيضاً، حتى وإن كان غير مادي ليس إلّا. لكن هل يعطيك الدين، هل يعطيك إلهك، وسائل وعلاجات أخرى أكثر نجاحاً؟ هل يساعدك الإله حين تصل إلى حدود القوة المادية؟ هل يمكنك بالعقيدة الدينية المتعلقة بالتعزية أن تحيي الموتى، تشفي المرضى، تطعم الجائعين، وتلبس العريانين؟

ثالثاً:

مع ذلك فإنّه من الطبيعي جداً أن يُمال إلى الهروب من الإله والمسيح وأن يوثق في البشر. الحقيقة أنه صعب بما لا يُقاس تعلّم الثقة بالإله والمسيح، الذي هو المسار الذي امتدحناه والذي نحن مجبرون على اتباعه (XX، 236).

هل تميل طبيعة الإنسان إلى الفرار من الإله للإنسان؟ لماذا تقمع هذا الميل؟ لـمَ تستبدل الطبيعي بغير الطبيعي، السهل بالصعب، القريب بالبعيد؟ هل إن ثقتك بكينونة تشعر حيالها بلا ميل طبيعي ليس مصطنعاً وقسريّاً، ومن ثم غير حقيقي؟

رابعاً:

يجب علينا أن نستدير بوجوهنا إلى an invisibilia gratiae et non apparentis solatii [النعمة غير المرئية وغير المعزّية ظاهرياً]، وأن نأمل بهم وننتظرهم؛ يجب أن ندير ظهورنا إلى visibilibus (الأشياء المرئية) حتى يتسنى لنا أن نصبح معتادين على تركها وفصل أنفسنا عنها، كما يقول القديس بولس... لكن هذا صعب علينا نحن الذين غير معتادين على الأمر، فآدم القديم يدير ظهره للـ visibilia، لأنه يرغب في الراحة والبقاء هناك، والذي نحن لا نفعله. لأنه ea quae videntur temporalia sunt (المرئي هو المؤقت) يقول القديس بولس، ولن يستمر .(Br. 6:393)

آدم الجديد (أي، المسيح) يسحبنا عالياً إلى السماء، إلى الأشياء غير المرئية، لكن آدم القديم (أي، الإنسان) يسحبنا إلى الأسفل إلى الأرض إلى الأشياء المرئية. أيها المسيحي غير المحظوظ، أية كينونة ازدواجية، مشوهة أنت! فلأن المرئي مؤقت، أنت لا ترغب بترك نفسك مقيدة به، أنت لا تريد أن

تسند قلبك عليه؟ بالمنطق ذاته، فلأن الوردة تذبل في الخريف، هل ترفض النظر إليها في الربيع؟ لأن النهار لا يستمر إلى الأبد، هل ترفض أن تستمتع بضوء الشمس وتفضل بدلاً عن ذلك إغلاق عينيك أمام أمجاد هذا العالم وتبقى في الظلام الأبدي؟ أيها الأحمق! ألست أنت ذاتك كينونة زمنية؟ لماذا تريد الهروب مما هو في الجوهر يشبهك؟ وماذا يتبقى لك حين تبعد الزمني، المرئي؟ لا شيء سوى – اللاشيء. وحده الموت، الحماقة، أبدي؛ الحياة زمنية.

خامساً:

حين تجد نفسك ضعيفاً، لا تبقَ وحيداً، بل ... اتخذ لك أخاً، وتحدّث معه عن الإله وعن المشيئة إلهية، حيث يقال: «حين يجتمع اثنان أو ثلاثة باسمي، أكون بينهم». وإنه حقيقي يقيناً أن المرء وحده يكون ضعيفاً جداً، كما أجد أنا ذاتي، حين يحصل غالباً أنني أشعر بالحاجة للحديث مع ولد صغير (XII، 529).

ماذا؟ الدين، الإله – الإله الشخصي، الحي، الموجود اليوم – الإله، صديق نفسك، والدك، أخوك، كلّ شيء لك، لا يكفيك، لا يعطيك ما يكفي من القدرة والقوة لتقاوم ضعف القلب وغيره من مغريات الشيطان؟ أنت بحاجة إلى دعم وقوة صديق بشري أيضاً، أخٍ بشري؟ الحاجة إلى عون بشري، إلى

تعزية بشرية، هي بالضبط ما تريد أن تتغلّب عليه عن طريق الدين، ومع ذلك فكلمة الإله ليست قوية بما يكفي لخنق صوت الطبيعة البشرية، حتى لو كان هذا صوت طفل فحسب؟ حين تقول هذا ألا تؤكّد أنّ الإنسان يجد العزاء والقوّة فقط في الإنسان؟ لأنه من هو هذا المخلّص الذي، حين يجتمع اثنان أو ثلاثة باسمه، يكون بينهم؟ لا تخدع نفسك! إنه فقط الـ esprit de corps [شعور الولاء الذي يشترك به أعضاء من جماعة معينة - مترجم عربي] الديني؛ إنه لا شيء البتة سوى المجتمع البشري الذي يكون وسطهم فيعزيهم ويدعمهم، لا روحاً تقف خارج هذا المجتمع وتكون مستقلة عنه.

سادساً:

لكن الكتاب المقدّس يأخذ أيضاً اسم الإله ويطلقه على المباركين، الأتقياء وكلّ أبناء الإله، السلطات، الأمراء والقضاة، ويدعوهم آلهة... وهكذا فقد كان داود والأمراء الآخرون آلهة، لأنهم أفادوا بلدانهم وساعدوا رعاياهم عندما كانوا بحاجة. لذلك، كان الناس يصلّون لهم أيضاً ويبدون لهم التشريف الإلهي بسبب أعمالهم الإلهية في إفادة الناس وإعانتهم... وهكذا فالمبشرون، الشيوخ، وأرباب العمل يجب أن يحسبوا آلهة من قبل المنصتين إليهم، الأولاد، الخدم، والطلاب. لأنهم

يقومون بأعمال تخص في الأصل الإله. إنهم يشيرون إلى أفضل ما يمكن القيام به؛ إنهم يعلّمون ويحمون؛ إنهم يساعدون وينصحون. وبحسب حاجة الإنسان يقدّمون ويفعلون الخير (613 – 612:28).

«أن تفعل الخير» يعني «أن تكون إلهاً». لكن ما هي الكينونة الأكثر تعزية، الأغلى بالنسبة للإنسان، الكينونة التي هي الأفضل بالنسبة له من أي آخر؟ الإنسان. لماذا إذن ما تزال تبحث، أيها المسيحي الغبي، عن إله خارج الإنسان وفوقه؟ أليس الإنسان كقاضٍ كينونة فوق الأطراف المتنازعة وخارجها؛ أليس الإنسان كأب كينونة فوق ابنه وخارجه؛ أليس المعلّم كينونة فوق التلاميذ وخارجهم؟ ألست تجد في الحياة والطبيعة البشريتين ما تعتقد أنك يجب أن تضعه خارجها في كينونة خاصة؟ «نعم، الآلهة الأرضية، البشرية هي فقط وسيلة يعمل من خلالها الإله السماوي، الأسمى». وسيلة فقط! لكن ماذا تفعل الكينونة كلّية القدرة التي تأتي بكلّ ما يحتاج وسيلة؟ ولماذا تكون الوسائل متنوعة بلا حدود حين لا تكون تأثيراتها لها بل مجرّد عمليات لكينونة واحدة ذاتها؟ لماذا هنالك عالم بأية حال، إذا كان جوهره وعمله ليسا من عنده، بل جوهر وعمل لكينونة خارج وما فوق أرضيّة؟ أليس وجوده مجرّد ترف؟ هل يمكن للإله أن يقوم بذاته (أي، دون العالم) ما يقوم به من خلال

العالم، بقدر ما يرغب في القيام بذلك؟ وحين تكون الكينونات الخيّرة بالنسبة لي - والديّ، على سبيل المثال - هي مجرّد وكلاء للإله، كيف يمكنكم أن تتوقعوا مني أن أحبهم وأبجّلهم؟ هل تشكرون الخادم الذي يحضر لكم هدية باسم سيده؟

سابعاً:

حين لا ترغب بأن تصدّق بوجود حياة أخرى، مستقبليّة، لديك ما يكفي من المخلّص في الإمبراطور، في رؤسائك، في والدك وأمّك، الذين سوف يساعدونك فيما يتعلق بالجسد، النقود، والحاجيات... في هذه الحياة الزمنية لا أحد بحاجة إلى الإله ... لكن حين تنتهي هذه الحياة الزمنيّة ويكون المرء على وشك الموت، حين لا يستطيع الضمير إنكار خطاياه أمام محكمة الإله وعليه من ثمّ أن يقف مرعوباً يحيق به خطر اللعنة الأبدية، من ثم فذلك هو الوقت المناسب لهذا المخلص يسوع كي يأتي... ثم إذا وقف كلّ الأباطرة، الملوك، الأمراء، الآباء، الأطباء، الحكماء، الأمهات، والناس الأذكياء وأرادوا مساعدتك، لم يكن باستطاعتهم مساعدتك ... لأنه مقدّر أن لا يكون هنالك مخلّص آخر فيما يتعلّق بالخطايا والموت، وأنه ما من أحد سيكون قادراً على مدّ يد العون هنا ... غير يسوع (I : 14 – 17 34).

ليس من أجل الحياة، بل فقط من أجل (أو بالأحرى، ضد) الموت نحن بحاجة إلى الإله. في الواقع، الموت - باعتباره التعبير الأكثر محسوسية عن محدوديتنا واعتمادنا على كينونة أخرى خارجنا؛ أي، الطبيعة - هو الأساس الوحيد النهائي للدين. وإلغاء الموت، الخلود، هو الهدف النهائي الوحيد للدين، على الأقل للدين المسيحي، ووسيلة هذا الإلغاء هي الإله[1]. لكن لماذا يحتاج المسيحي إلى وسيلة ما فوق طبيعية لقهر الموت؟ لأنه يبدأ بطرح افتراض غير طبيعي، الافتراض بأن الموت هو نتيجة الخطيئة، عقاب، مصير يحدثه إله شرير، غاضب، لاسترضاء ما يطلبه منه إله آخر - إله خيّر ورحيم. لكن هل تناسب هذه الوسيلة غايتها؟ لا! ففي وجه إرهاب موت غير طبيعي، عنيف، لا يمكن للنعمة أن تفعل شيئاً. والتجربة تظهر هذا، وكان على لوثر نفسه أن يخضع لهذه التجربة الحزينة أيام كان حياً. فهو يقول في رسالة إلى ن. أمسدورف، إنّه يزداد نمو الخوف من الموت بين الناس كلّما ازداد التبشير بحياة المسيح؛ هنالك خوف من الموت أكثر بكثير

(1) بقدر ما لا يكون الإله شيئاً غير مباركة وخلود مشخصين، يكون، بالطبع، غاية؛ لكن بقدر ما يكون متمايزاً عن المباركة والخلود، يكون وسيلة لهذين. الإله هو من يزوّد بالمباركة، المخلّص، المعين، الطبيب. لكن الطبيب هو الوسيلة كطبيب من أجل شفائي. إن التعبير «وسيلة» غير ملائم (متناقض على الأقل مع التصوّرات الدينية) بقدر ما يتم التفكير بالإله ككينونة شخصية فقط. إنه في الواقع وفي الحقيقة ليس شيئاً غير الوسيلة التي يحقّق بها الإنسان مباركته الخاصّة.

مما كان أيام البابوية، حين عاش البشر في جهل آمن فيما يتعلق بفحوى الموت وغضب الإله. ومع ذلك، فأنا آمل [يواصل] أن تكتشف، كما حصل معي، أن أولئك الذين هم على وشك الموت سيموتون أتقياء وفي الإيمان بالمسيح... في الحياة هم خائفون وضعفاء، لكن عندما يتعلق الأمر بالموت، يصبحون فجأة أناساً آخرين ويموتون واثقين بالرب. وليس غير أنه من العدل والإنصاف أنه على الأحياء أن يخشوا الموت لكن على أولئك الذين هم على وشك الموت أن يجدوا قوة في المسيح: أي إن الأحياء يشعرون بأنهم يموتون، بينما يشعر المحتضرون أنهم سيعيشون (رسائل لوثر، Br 8: 328).

أي مذهب وحشي ذلك الذي، من أجل معالجة شرّ حاد، يحوّله إلى شرّ مزمن؛ الذي، من أجل أن يزودنا في لحظات الحياة الأخيرة بعزاء ضد الموت، يحافظ على حياتنا بأكملها ضمن الرعب والخوف من الموت!

الفهرس

LUDWIG FEUERBACH

مارتن لوثر، كما هو معروف، هو مطلق عملية الإصلاح البروتستانتي، التي نشأت في ألمانيا لتجتاح العالم كله من بعد، والتي كان من نتائجها ظهور الإصلاح الكاثوليكي المضاد، الذي يبدو لنا اليوم، خاصة في شقه "البافاري"، وقد تجاوز كثيراً الإصلاح الأصلي، الذي يبدو لنا اليوم أيضاً، وكأنه عاد إلى مرحلة ما قبل لوثر في اللاعقلانية والسلفية، عبر بعض التيارات البروتستانتية، خاصة تلك التي استلهمت أفكار كالفن وزفينغلي. لوثر أيضاً، في إصلاحه الذي يعتبر نقطة تحوّل في تاريخ العالم، لا تقلّ أهمية ربما عن ظهور المسيحية، لعب دوراً إلهامياً لا غبار عليه في ظهور حركة الإصلاح اليهودي، التي نشأت أساساً في ألمانيا، والتي قلبت "شولحان عاروخ" الأرثوذكسية اليهودية رأساً على عقب.

ليس مارتن لوثر مصلحاً مسيحياً فحسب؛ مارتن لوثر أحد أهم أسلاف العلمانية، وذلك حين كسر المحظورات العقلية الكاثوليكية، فسمح للإنسان أن يحلّق في سماء الفكر إلى الحدود اللامتناهية. قد لا يكون مارتن لوثر ذاته علمانياً، لكنه دون أدنى شك، سمح بحركته لحرية الفكر والتعبير أن تنطلق من قيود "محاكم التفتيش"، فكان أن ارتقت إلى العلمانية التي ينعم بها الغرب اليوم.

في هذا الكتاب يحاول فيلسوف الإلحاد الأنثروبولوجي، لودفيغ فويرباخ، أن يثبت بالدليل القاطع من أعمال مارتن لوثر بالذات، أن المصلح الألماني الشهير كان داعية إلحاد مبطن. فهل كان فويرباخ محقاً في دعاويه؛ أم أنه كان مجرد مفكّر اجتزائي يضع فكرة في رأسه ثم يبحث عن نصوص من لوثر يلويها من أجل أن تدعم فكرته؟ إضافة إلى نص فويرباخ حول لوثر القصير نسبياً، قدّمنا في هذا العمل دراسة غير مختصرة لأطروحات فويرباخ الإلحادية، الردود المسيحية عليها، وردودنا على الردود المسيحية - إضافة إلى تحليلنا للوضع السياسي الذي أدى بفويرباخ إلى هذا النوع من الكتابة.

Pwainting by George Frederic Watts
Designed by CMYK Studio



لبنان - بيروت / الحمرا
تلفون: 751055 1 961+ / 541980 1 961+
daralrafidain@yahoo.com
info@daralrafidain.com
www.daralrafidain.com



56 Laurel Cres. London, On, Canada
Tel: +1 2266783972
N6H 4W7
opuspublishers@hotmail.com